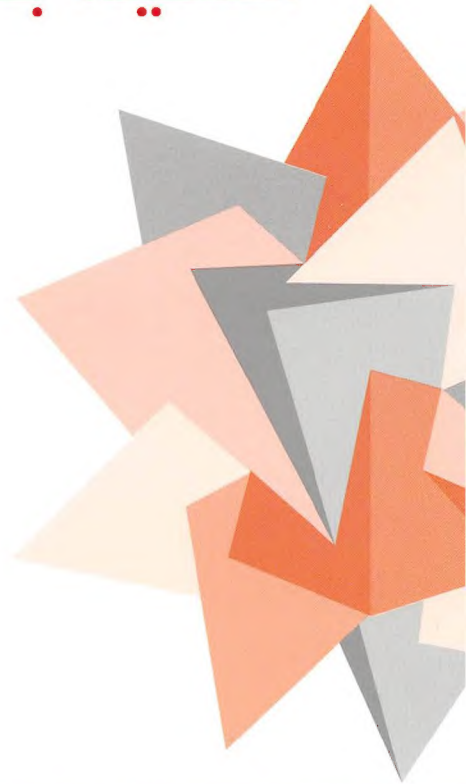


نايجل سي. غبسون

فانون المخيلة بعد - الكولونيالية

ترجمة
خالد عايد أبو هديب



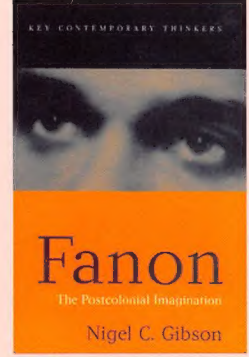
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



ألهمت كتابات فرانز فانون ومواقفه، منذ خمسينيات القرن الماضي حتى الآن، كثيرًا من حركات التحرر والاستقلال ومناهضة التمييز العنصري في أرجاء العالم، وبخاصة في أفريقيا وبلدان العالم الثالث. وهو آمن أن ما أُخذ بالقوة لا يُسترد إلا بالقوة.

يسلط هذا الكتاب الضوء، من منظور نقدي، على المراحل المتميزة في سيرة فانون المهنية والنضالية والفكرية، وعلى العوامل والمؤثرات الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي حددت مسارات هذا الطبيب النفسي «الأسود» والمفكر الثوري، المارتينيكي الأصل، الفرنسي الجنسية الذي أمضى الأعوام الأخيرة من عمره القصير عضوًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية، وناطقًا باسمها، وداعيًا إلى الثورة على الاستعمار الاستيطاني الفرنسي الشرس بين أواسط الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين.

يشير المؤلف إلى تأكيد فانون الدور المؤثر الذي يقوم به المثقفون، لا في حركات التحرر الوطني فحسب، بل في خلق وعي وطني وتشجيع اليقين بالذات لدى الجماهير أيضًا، من خلال نبذ المفاهيم الشاملة التي غرسها التدريب الاستعماري في أذهانهم.



المؤلف:

نايجل سي. غيبسون (Nigel C. Gibson): باحث أكاديمي في مجال الفلسفة السياسية، وناشط سياسي بريطاني له سلسلة من المؤلفات عن فرانز فانون وشخصيات ثورية وثقافية أخرى في أفريقيا. عمل باحثًا مشاركًا في قسم الدراسات الأفريقية - الأميركية في جامعة هارفارد، ويتولى الآن رئاسة برنامج قائمة الشرف في جامعة إميرسون في بوسطن.

المترجم:

خالد عايد أبو هديب، باحث وكاتب متخصص بالشؤون الفلسطينية والصراع العربي - الإسرائيلي واللاجئين. يحمل الدكتوراه في الآداب من الجامعة اللبنانية الأميركية. عمل مستشارًا في الشؤون الاقتصادية والسياسية في مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت، وله مؤلفات عدة منشورة في هذه المجالات.



فلسفة وفكر

اقتصاد وتنمية

لسانيات

آداب وفنون

تاريخ

علم اجتماع وانتروبولوجيا

أديان ودراسات إسلامية

علوم سياسية وعلاقات دولية



السعر: ١٤ دولارًا

ISBN 978-9953-0-2680-0



فانون
المخيلة بعد - الكولونيالية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «وحدة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية بالإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، عن طريق الترجمة الأمانة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة، أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية والفلسفية بعامة، وفي العلوم الاقتصادية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

تستأنس «وحدة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديدة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب على السواء، من الافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، إلى شيوع بعض الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

تسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والتقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

فانون

المخيلة بعد - الكولونيالية

مع مقدمة خاصة للطبعة العربية
بقلم المؤلف

نايجل سي. غبسون

ترجمة
خالد عايد أبوهديب

مراجعة
فايز الصيّاغ



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
غبسون، نايجل سي.

فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية، مع مقدمة خاصة للطبعة العربية بقلم المؤلف /
نايجل سي. غبسون؛ ترجمة خالد عايد أبو هديب؛ مراجعة فايز الصُّياغ.
٣٥٨ ص؛ ٢٤ سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على بيليوغرافية (ص. ٣٣٣ - ٣٤٠) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2680-0

١. فانون، فرانتز، ١٩٢٥-١٩٦١. ٢. التفرقة العنصرية. ٣. السود - أحوال اجتماعية.
٤. الزنوج - أحوال اجتماعية. ٥. الوطنية. أ. العنوان. ب. أبو هديب، خالد عايد.
ج. الصُّياغ، فايز. د. السلسلة.
320.5092

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب
Fanon: The Postcolonial Imagination
by Nigel C. Gibson

عن دار النشر
Polity Press in association with Blackwell Publishing Ltd. 2003
ISBN 0-7456-2260-7

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

المنطقة الدبلوماسية - الدفعة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر

هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصفي ١٧٤

ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان

هاتف: ٨ - ١٩٩١٨٣٧ - ٠٠٩٦١ فاكس: ١٩٩١٨٣٩ - ٠٠٩٦١

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس ٢٠١٣

المحتويات

شكر وتقدير	٩
مختصرات لأعمال قانون	١٢
بدلاً من المقدمة	١٣
فرانتز قانون في سياق عربي حديث: تصدير خاص بالطبعة العربية	١٥
مقدمة	٢٥
أولاً: سيرة موجزة	٣٠
ثانياً: مصطلحات مفتاحية	٣٢
ثالثاً: الرد على بعض النقد	٣٨
الفصل الأول: النظرة المحدقة العنصرية: عبد أسود، سيد أبيض	٤٧
أولاً: اليهودي والوعي الأسود	٥٣
ثانياً: الشخص الثلاثي: ميرلو - بونتي وسارتر والتجربة المعاشة	٦٣
ثالثاً: طرق دياكتيكية مسدودة: هيغل والأسود	٦٩
رابعاً: دياكتيك سلبي؟	٧١
خامساً: الأسود والتبادلية	٧٥
سادساً: فك قيود الدياكتيك	٨٠

الفصل الثاني: التحليل النفسي وعُقدة النقص لدى الأسود ٨٥

أولاً: الحب الأصيل ٩٧

ثانياً: خارج عيادة التحليل النفسي خاصتي: فانون ومانوني ١٠١

ثالثاً: مئة ألف قُتلوا في مجزرة ١٠٥

رابعاً: الحلم والحقيقة ١٠٩

الفصل الثالث: الزنوجة والهبوط إلى «الجحيم الحقيقي» ١١٣

أولاً: تذكّر سيزار أشياء الماضي و«العودة» إلى المستقبل ١١٧

ثانياً: سنغور وسياسات الزنوجة ١٢٦

ثالثاً: كتاب سارتر: أورفيوس الأسود ١٣٠

رابعاً: ديالكتيك الوعي الأسود ١٣٣

خامساً: نقد فانون للزنوجة ١٤٠

الفصل الرابع: فانون ... جزائرياً ١٤٧

أولاً: مدرسة الجزائر ١٤٩

ثانياً: ما يتجاوز العلاج النفسي الإثني ١٥٩

ثالثاً: انهيار الانقسام بين السياسة والعلاج النفسي:

التعذيب (الجلادون) ١٦٢

رابعاً: العنف المتمعق ١٦٨

خامساً: معركة الجزائر ١٧٣

الفصل الخامس: مخاوف عنيفة ١٧٧

أولاً: النسبية في صميم المطلق ١٧٩

ثانياً: وقائع مانوية ١٨٤

١٨٧	تذويت العنف	ثالثًا:
١٩٣	تفجير المانوية	رابعًا:
١٩٨	توصيف العنف: الهبوط من مطلق	خامسًا:
٢٠٢	دُوار بشأن العنف	سادسًا:

٢١١	تحولات جذرية: نحو ثقافة مقاتلة	الفصل السادس:
٢١٥	مواقف مضادة حيوية	أولًا:
٢٢٨	«الأصالة المطلقة» لأعمال النساء	ثانيًا:
٢٤١	اصطياد الديمقراطية التشاركية	ثالثًا:

٢٥١	اجتياز الخط الفاصل: العفوية والتنظيم	الفصل السابع:
٢٥٣	ديالكتيك الذات/ الموضوع	أولًا:
٢٥٦	نقاط محورية	ثانيًا:
٢٥٩	بداية نهاية المانوية وحدود العفوية	ثالثًا:
٢٦٣	صُنْع المثقف الراديكالي	رابعًا:
٢٧١	مثقفون متقلبون	خامسًا:

٢٧٩	الوطنية/ القومية والإنسانية الجديدة	الفصل الثامن:
٢٨١	مسألة الوطنية	أولًا:
٢٨٣	نظرية فانون في الوطنية: نوعان من الوطنية أم ثلاثة أنواع؟	ثانيًا:
٢٨٩	الوطنية ٢: الفلاح المرهق بالعمل والمثقف الكسول	ثالثًا:
٢٩٥	الإنسانية والأيديولوجيا	رابعًا:
	الثقافة السياسية: كيف يمكن أن يتعمق الوعي الوطني	خامسًا:
٣٠٠	إلى مستوى الإنسانية؟	
٣٠٩	أي طراز من التنظيمات لمستقبل ما بعد الاستعمار؟	سادسًا:

٣١٥	بدلاً من الخاتمة
٣١٧	ثبت الأعلام
٣٢٣	الثبت التعريفي
٣٢٩	أعمال فرانتز قانون
٣٣٣	المراجع
٣٤١	فهرس عام

شكر وتقدير

لم يكن من الممكن تأليف هذا الكتاب من دون العون والمشورة والمساهمة التي قدمها كثيرون من الأصدقاء والزملاء والمعلمين على مدار أعوام: روبرت بيرناسكوني (Robert Bernasconi)، ديف بلاك (Dave Black)، جورج بوند (George C. Bond)، دروسيل كورنيل (Drucilla Cornell)، مصطفى دهادا (Mustafa Dhada)، رايا دوناييفسكايا (Raya Dunayevskaya)، عمانويل إيزي (Emmanuel Eze)، إيرين غيندزاير (Irene Gendzier)، ديفيد جونستون (David Johnston)، آني ماكلينتوك (Anne McClintock)، محمود ممداني (Mahmood Mamdani)، مانينغ مارابيل (Manning Marable)، طوني ماركس (Tony Marx)، جون ميرفي (John Murphy)، إدوارد و. سعيد (Edward W. Said)، آتو سيكي - أوتو (Ato Sekyi-Otu)، وت. دينيان شاربلي - وايتنغ (T. Denean Sharpley-Whiting).

أما الدعم المؤسسي فقدّمه كل من معهد الدراسات الأفريقية في جامعة كولومبيا، ومعهد الدراسات الأفريقية الأميركية في جامعة هارفرد، ومعهد الدراسات الأفريقية في جامعة براون، ومعهد الفنون العقلية والدراسات المتعددة الاختصاص في كلية إميرسون. وساعد الطلاب في جامعة كولومبيا وكلية إميرسون في تدقيق الأفكار وتوضيحها، كما أجزل جوي هايتون (Joy Hayton) من دائرة الأدب الإنكليزي والمقارن من جامعة كولومبيا، وغايل تترو (Gail Tetreault) من جامعة براون وتابيثا لي (Tabitha Lee) من كلية إميرسون العطاء في المصادر والوقت.

أتوجّه بالشكر الخاص أيضًا إلى كل من ريموند غيس (Raymond Guess)،

وميشال ماليك (Michael Mallick)، ولو تيرنر (Lou Turner)؛ وإلى تيودروس كيروس (Teodros Kiros) الذي قرأ المخطوطة كاملة ووضع تعليقاته عليها؛ وإلى لويس ر. غوردون (Lewis R. Gordon) الذي شاركني بسخاء مكتبته في جامعة براون؛ وإلى أنطوني أبياه (Anthony Appiah) وسكيب غيتس (Skip Gates) اللذين رحبا بي في جامعة هارفرد. كما اعتنى الأصدقاء والعائلة، باتريك دير (Patrick Deer) ونيفيل هود (Neville Hoad) وجون لوهيد (John Lawhead) بالمشروع في أيامه الأولى، كما فعل ريتشارد بارنس، طبعًا. وشجعت كايت جوزيفسون (Kate Josephson) المشروع ومؤلفه، وأشارت إليّ في شؤون تتعلق بالتحليل النفسي. وقدم ستيفن ميندل (Steven Mendel) الرعاية الصحية، وخبز سيفن ستارز (Seven Stars) الإعالة. وأقدم الشكر الجزيل إلى أليسيو أسونيتيس (Alessio Assonitis) الذي واساني خلال فترة «عين آيدان» (Aidan's eye)؛ وإلى مارسيلو فازكيز (Marcelo Vazquez) ويسييليا بلانكو (Cecelia Blanco) اللذين لم يتخليا لحظة عنا خلال ذلك الوقت الرهيب. وإلى آيدان الذي فقد عينه بسبب ورم سرطاني في الشبكية، لكنه ظل قرة عيني. ووعدت أن أهدي هذا الكتاب إلى تلك العين المفقودة ذات الأربعة أعوام تقريبًا من العمر. وهذا ما فعلته. وأخيرًا، تخليدًا لذكرى «البانتو» ستيف بيكو (Steve Biko)، لأنني من خلاله قابلتُ فرانتز فانون.

أعيدت كتابة أجزاء من فصول عدة، وروجعت مقالات سابقة مراجعة أساسية. وكان جزء من الفصل الأول قد نُشر تحت عنوان:

«Dialectical Impasse: Turning the Table on Hegel and the Black,» *Parallax*, no. 23 (2002);

ويقوم جزء من الفصل الثاني على مقالتي في:

Contested Terrains and Constructed Categories: Contemporary Africa in Focus (Westview Press, 2002);

كما نُشرت أجزاء مختلفة من الفصل السادس أول مرة في أشكال سابقة مثل:

«Jammin the Airwaves and Tuning into the Revolution,» in: Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting and Renee White, eds., *Fanon: A Critical Reader*

(Oxford: Blackwell, 1996); «Beyond Manicheanism: Dialectics in the Thought of Frantz Fanon,» *Journal of Political Ideology*, no. 12, (1999), and «The Oxygen of Revolution: Gendered Gaps and Radical Mutations in: Frantz Fanon,» Fanon's A Dying Colonialism,» *Philosophia Africana*, no. 8 (2001);

كما أن الكاتب والناشرين مدينون بالشكر لدار Grove/Atlantic, Inc. لسماحتها بإعادة نشر مواد محفوظة الحقوق من كتابي فرانتز فانون: *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press 1967), and *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968);

ولـ Monthly Review Press لسماحتها بالاعتباس من كتابي فانون: *Studies in a Dying Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1967), and *Toward the African Revolution: Political Essays* (New York: Grove Press, 1967).

مختصرات لأعمال فانون

جلد أسود:

BS Black Skin, White Mask. Translation by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.

= *Peau Noire, masques blancs.* Paris: Editions du Seuil, 1952.

دراسات / السنة الخامسة:

DS Studies in a Dying Colonialism. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967.

= *L'An V de la révolution algérienne.* Paris: Maspero, 1959.

مُعذِّبو الأرض:

WE The Wretched of the Earth. Preface by Jean- Paul Sartre. Translated by Constance Farrington. New York: Grove Press, 1968.

= *Les Damnés de la terre.* Paris: Maspero, 1961.

الثورة الأفريقية:

AR Toward the African Revolution: Political Essays. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967.

= *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques.* Paris: Maspero, 1964.

بدلاً من المقدمة

لا أنوي هنا كتابة «مقدمة المترجم» التقليدية، كما قد يفعل المترجمون، ومن بينهم أنا، عندما يجدون ضرورة لذلك. فأنا لم أجد مثل هذه الضرورة، لكتاب يتناول آراء فرانتز فانون، المفكر والمناضل الثوري، والطبيب النفسي المبدع، المتميز بالتزامه قضايا الشعوب المستعمرة والمهمشة والمقهورة، ووضع هذه القضايا في سياقها الاجتماعي التاريخي.

عرف قراء العربية واحداً من أهم مؤلفات فانون، معذبو الأرض، منذ زهاء نصف قرن، فتعرفوا إلى مثقف ثوري انخرط في صفوف الثورة الجزائرية ضد الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، كما في نضالات شعوب أفريقيا السوداء - وهو القادم من جزر المارتينيك التي استعمرتها فرنسا وألحقها بها، فحمل فانون الجنسية الفرنسية قسراً لا طوعاً، وظل يناضل ضد «البلد الأم» الاستعماري. وتلقف المثقفون العرب الثوريون هذا الكتاب منذ ترجمته، واحتفوا به. كما أدرجته الأحزاب والحركات التحررية العربية بعامة والفلسطينية منها خصوصاً، في برامج تثقيف كوادرها وأعضائها ومناصريها.

لكن معذبو الأرض ظل الكتاب اليتيم الذي تعرّف القارئ العربي من خلاله إلى فكر فرانتز فانون، ولا سيما بعد تراجع حركة ترجمة التراث الثوري العالمي، في سياق التراجع العام، الفكري والسياسي وسواهما، الذي شهده الوطن العربي منذ أواخر القرن الماضي.

يأتي كتاب نايجل غيبسون (Nigel Gibson) الذي بين أيدينا في محاولة لتقديم مشهد عام لفكر فرانتز فانون، من خلال عرض الأفكار التي تضمنتها

كتاباته التي لم يُترجم معظمها إلى العربية من قبل. ويبدو أن غبسون بذل جهدًا كبيرًا في استقراء مؤلفات فانون وتحليلها وتأويلها بصورة موضوعية ونقدية جديدة.

مع ذلك - وهنا التنبيه - نجد أن غبسون حادّ عن هذا المنهج التحليلي، لهوى أو غرض ما، قد لا يخفى عن القارئ النبيه، عندما أقحم إقحامًا في الفصل الأول من كتابه فقرة مستقلة كاملة من نحو ست صفحات تحت عنوان «اليهودي ووعي الأسود»، إضافة إلى إشارات أخرى متفرقة في ثنايا النص. وفحوى أطروحته في هذا الشأن هو اختلاق محاكاة بين وضع ووعي السود في المستعمرات ووضع ووعي يهود المركز الاستعماري الأوروبي. وهو يذكرنا مرة تلو المرة بديالكتيك هيغل الخاص بالسيد (الأبيض) والعبد (الأسود)، متجاهلاً تمامًا انطباق هذا الديالكتيك، بالأحرى، على علاقة السيد (اليهودي الصهيوني) و«العبد» (الفلسطيني العربي).

ما يزيد الإقحام المذكور إمعانًا هو إichاء الكاتب بأن الآراء التي يعرضها في هذا الصدد إنما هي آراء لفانون نفسه، وفانون بريء منها كل البراءة. فلدى مراجعتنا مصادر هذه الفقرة من الكتاب لا نجد اقتباسًا واحدًا من فانون نفسه، وإنما الاقتباسات في معظمها هي من جان بول سارتر، الفيلسوف الفرنسي المعروفة موافقه من قضايا الصراع العربي - الصهيوني.

كنت أتمنى حذف الفقرة المذكورة، وما شاكلها من جُمَل هنا وهناك في النص، باعتبارها تقع خارج سياق الكتاب، ولا تُنقص منه شيئًا أو تضيف إليه. وإذ تعذّر ذلك، اقتضى هذا التنبيه.

خالد عايد أبو هديب

فرانتز فانون في سياق عربي حديث تصدير خاص بالطبعة العربية

يُسّرني، ويُشرفني أن أكتب تصديرًا خاصًا بطبعة هذا الكتاب العربية. وإنني مدين بصورة خاصة للمسؤولين في «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» في إتاحتهم فرصة تعريب هذا الكتاب؛ كما أدرك السياق التاريخي لهذا التعريب اليوم، المتمثل بالثورات والتطورات الهائلة المعروفة شعبيًا باسم «الربيع العربي» التي ساهمت في بعث الاهتمام مجددًا بأفكار فرانتز فانون.

عندما نُشر آخر كتاب لفانون، معذبو الأرض، ووجهه بالنقد من المثقفين الليبراليين واليساريين الفرنسيين، اتفق الشيوعيون والليبراليون على أن تحليل فانون كان على خطأ، وأن نظريته لم تُضف أي شيء نظري جديد، وأنه قام بتعميمات لدى رفضه مقولة البروليتاريا الثورية، الأمر الذي كان عبثًا بقدر ما كان تبنيّه الفلاحين و«البروليتاريا الرثة». وبعد ترجمة الكتاب إلى عدد من اللغات خلال الأعوام القليلة اللاحقة، كانت الولايات المتحدة الأميركية، بلاد الإعدام من دون محاكمة، بحسب تعبير فانون، حاضنة كتبه المعروفة. ومع أن الراديكاليين السود الأميركيين اقتبسوا من كتابي معذبو الأرض وجلد أسود مصدرًا لتحررهم النفسي ذاته، جرى تصويره بصورة كاريكاتورية، حتى بأقلام من هم بمثل حنة أرندت تطورًا، على أنه فيلسوف للعنف. ومثل هذا الاختزال غير الصحيح لا يزال ملموسًا حتى بعد خمسين عامًا من صدور أعمال فانون.

الأكثر، أنه في الوقت الذي افتتح فيه حزب «الفهود السود»^(*) الأميركي،

(*) هو حزب الدفاع الذاتي الذي أسسه هبوي نيوتن وبوبي سيل في تشرين الأول/أكتوبر =

الذي ربط بين قانون والجزائر الثورية، فرعاً أُممياً في الجزائر في عام ١٩٧٠، كان قانون في حقيقة الأمر نسياً منسياً لدى قادة الجزائر الحديثة الاستقلال، حيث كانت مقالاته مُفَرِطة في انتقادها النظام الجديد. وحتى عندما نُشرت الترجمة العربية لكتابه معذبو الأرض في عام ١٩٦٣ التي أنجزها سوريان، الكاتب والسياسي جمال الأتاسي والمترجم سامي الدروبي، طُمست أهميتها الثورية من خلال حذف انتقاد قانون للنخب الوطنية - الحزبية والعسكرية والثقافية - التي كانت تتحكّم بالنظام تحت عباءة الاشتراكية والقومية العربية.

لعلّ أهمّ تأويل لقانون في المنطقة جاء بوساطة مؤلّف عالم الاجتماع الإيراني ذي الثقافة الفرنسية، علي شريعتي الذي ترأس مع قانون فيما كان يُترجم له كتابه السنة الخامسة إلى الفارسية، وطوّر توليفاً بين أفكار قانون والإسلام الشيعي^(١). وردّ قانون على شريعتي بشأن السنة الخامسة، موضحاً أنه لا يُشاطره آراءه «في ما عني الإسلام». وهذا الاختلاف سياسي بصورة عميقة، وينبغي عدم اعتباره مجرد إعلان عن إلحاد قانون أو سوء فهم لمكانة الإسلام في الثقافة العربية. بل إن قانون، عندما فكّر في إطار الثورة الجزائرية، كان قلقاً بشأن أن يحتل أي نسق فكري - علماني أو ديني - محلّ أيديولوجيا تحررية حقاً، أيديولوجيا تقوم على أساس الأنشطة الجذرية، والتغييرات الجذرية في التفكير والعلاقات الاجتماعية التي ولّدها النضال الشعبي من تحت إلى فوق. وقال قانون في ردّه على شريعتي إنه يخشى «من إمكانية أن ينتج من الروح المذهبية والدينية نكسةٌ تودي بأمة في طور التكوين، وإبعادها عن مستقبلها وتجميدها في ماضيها»^(٢). وفي واقع الأمر، كان لمحاولة شريعتي التوليف بين قانون والتشيع تأثيرٌ مهمٌ في المثقفين

= ١٩٦٦ في أوكلاند (كاليفورنيا). مارس الفهود السود الدفاع الذاتي النضالي لمجتمعات الأقليات ضد حكومة الولايات المتحدة، وناضلوا من أجل إقامة الاشتراكية الثورية من خلال برامج تنظيم الجماهير والمجتمعات. كان الحزب واحداً من أوائل المنظمات في التاريخ الأمريكي التي ناضلت بشكل كفاحي لخلاص الأقليات الإثنية والطبقة العاملة، وكان برنامجهم يقوم على التأسيس الثوري لمساواة إنسانية اقتصادية واجتماعية وسياسية بعيداً من العنصرية والعرقية. (المحرر)

(١) عندما ترجم شريعتي كتاب معذبو الأرض إلى الفارسية، أجرى تحويلاً على بعض مفاهيم قانون، حيث أبدل، على سبيل المثال، تعبير «المعذبون» بمفهوم إسلامي هو «المستضعفون».

(٢) ورد هذا المقتبس في: Alice Cherki, *Fanon: A Portrait*, Translated from the French by: (٢)

Nadia Benabid (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006), p. 199.

الإيرانيين، بل إنها زحفت إلى خطاب الخميني السياسي، وأصبحت ذات شعبية خلال الثورة الإيرانية^(٣).

أدى اتساع شعبية قانون بتشجيع من «الفهود السود» وعلي شريعتي إلى تسفيه مُحاججات قانون وآرائه، وتشويهها وتحويلها في نهاية المطاف إلى نقائضها. إذ تمّ تحويل سعيه لتحرر إنساني إلى مبرر لما كان يكافح ضده، أي إلى نزعة معادية للإمبريالية لكن بصورة رجعية، أو إلى نزعة قومية ثقافية جوهرائية وأبوية؛ وهي أيديولوجيا يصفها لشريعتي بأنها تشلّ النضال من أجل الحرية. إن تصحيح هذه التشويهات وسواها، الناجمة عن قوْنَة قانون في الدراسات ما بعد الكولونيالية، كان من بين مهمات كتابنا هذا. كان هدفنا تأويل فكر قانون كما هو؛ وعند الالتفات إلى الوراء الآن، بعد نشره أصلاً باللغة الإنكليزية، فإن فكرة التغييرات الجذرية في الوعي التي هي سمة الحركات الثورية التاريخية لا تزال (هذه الفكرة) محورية في توضيح مفهوم قانون بشأن جدلية التحرير.

إن مفهوم قانون الماركسياني (نسبة إلى كارل ماركس) القائل إن الناس يتغيرون في ما هم يصنعون التاريخ، الذي يتقصّاه بشيء من العمق في كتابه السنة الخامسة، يظل ملموساً كما شاهدنا في مختلف أنحاء العالم العربي. لكن تماماً كما أنه لا يُمكن ببساطة تطبيق فكر قانون آلياً على الثورة المعاصرة، كذلك فإن معنى أي ثورة لا يتضح مباشرة. ودعوة قانون إلى الاشتغال بمفاهيم جديدة في سياق الحركات الجماهيرية وخلال الانخراط فيها، مع معرفة كاملة بالتاريخ وعملية صيرورته، تظل التحدي الذي يواجه المنظّرين الجذريين. وهكذا، في حين أنه يجري تأويل قانون بصفته مفكراً لحقبتنا ما بعد الاستعمارية، فإن عمل التأويل ليس مجرد عمل تصورات. وحاولت في كتابي هذا أن أظل بدلاً من ذلك أميناً لما اعتبره جدلية قانون غير المرتبة، لأن التفكير

(٣) وتلاحظ أليس شيركي أن اسم قانون الذي لُقّب تحديداً بـ«الأخ فرانز قانون» كان مطبوعاً على ملصقات تؤكد أن ارتداء «الشادور» كان عملاً مناهضاً للإمبريالية، انظر: Cherki, p. 200، وذلك لا يمت بصلة لما طرحه قانون في مقاله المعنونة «الجزائر بلا حجاب» التي ناقشها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

Homi Bhabha's Foreword to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: انظر: Grove Press, 2004) p. xxx.

الفانوني يتطوّر لا بصورة مسبقة، بل في سياق النضال من أجل التحرر. لكنني حاولت في الوقت نفسه إبراز فكر فانون باعتباره وحدة متكاملة.

ينسى بعضهم في أكثر الأحيان أن فانون كان محللاً نفسياً. وأن وراء اهتمامه بتحرر الشعوب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، يكمن إيمانه بأهمية صحتها النفسية وتحررها الفكري، حيث كان يرى أن العوامل الاجتماعية والسياسية والنفسية كلها مترابطة، ويشكل كل منها عنصراً في ما سمّاه «إنسانية جديدة». وكما أحتاج في الفصل الرابع من هذا الكتاب أن يكون المرء جزائرياً ويتماهي مئة بالمئة مع النضال التحرري هو نتيجة الحال المستحيل الذي وجد فانون نفسه فيه في مستشفى بليدة - جوينفيل. وما كان على المحك لم يكن الصحة النفسية وحسب، ولم يقتصر على نزلاء المستشفى، بل يشمل الشعب الجزائري بكامله. وحاجج فانون في رسالة استقالته أنه لم يعد قادراً على العمل في ظل وضع يشجّع بصورة منهجية نزع إنسانية الناس وتجريدتهم من حريتهم. وكما هو حال الأنظمة السلطوية المعاصرة، كانت شرعية الاستعمار المُختَصِر تقوم على أساس القوة الوحشية من دون أي تبادلية سوى العنف. هذه هي حقيقة ما بعد الاستعمار، حيث الملعونون في الأرض، وهم أكثرية الشعب الذين جعلهم الاستعمار (الجديد) من المعذبين، محكومون بالنضال من أجل البقاء، وحيث عدم وجودهم في حدّ ذاته بصفتهم كائنات بشرية يحدّده العنف. يتمّ اختزال مستعمري الأرض ومعذبيها إلى وضع «لاكائنات». ومن دون التبادلية والمساواة، لا وجود لمعيار أخلاقي، ويرى فانون أن المجتمع الذي يشلّ بواسطة العنف والخوف الذي يُولّده، على أيدي الشرطة السريّة، ومن خلال التعذيب، هو إشارة إلى وجود مجتمع مريض يجب تغييره.

إن قيام فانون بإعادة تحديد مفهوم الجدلية التي طوّرها في انتقاده هيغل، لم يتم فهمها باعتبارها مجرد سعي لفرض الإقرار والاعتراف على السيد، بل باعتبارها تأسيس عنصر جديد تماماً. والعنصر الجديد كان الحقيقة الموضوعية للذاتية الفاعلة الخاصة بمن أخضعوا للسيطرة وجُردوا من إنسانيتهم. وعلى هذه الأرضية فقط يمكن أن تبرز تبادلية أصيلة، «ولادة عالم إنساني»^(٤). وكان

Frantz Fanon, *Black Skin White Mask*, Translated from the French by Richard Philcox (New (٤) York: Grove Press; [Berkeley, Calif.]: Distributed by Publishers Group West, 2008), p. 193.

فانون يرى أن الفعل ضروري، وأدرك أن البداية الجديدة تظهر في التحرر المعرفي، أي إن الناس لا يبدأون بفهم قوتهم الاجتماعية الجماعية إلا عندما يخبرون التحرر من الخوف الذي أبقاهم في أمكتهم طوال أعوام. ويمكن القول إنهم، من خلال تجاوزهم حدود الحيز المادية والنفسية، دخلوا الحركة الثورية. ومع ذلك، فإن هذه اللحظة التي غالبًا ما تتمظهر في مواجهة عنف الدولة غير المتكافئ، هي، عند فانون، مجرد البداية لجدلية التحرير.

يكتب فانون عن التأثيرات الموهنة والمأساوية التي تُخلّفها الحرب على جميع الناس. وتبعًا لما تقول زميلة فانون، أليس شيركي، مقت فانون العنف. لكن علّق النقاد، في تركيزهم على الفصل الافتتاحي من كتاب معذبو الأرض، «بشأن العنف»، وتجاهلوا كيف أن الكتاب وُضع تحت التأثيرات النفسية للحرب الاستعمارية. وهكذا فإن عمل فانون بوصفه محللاً نفسيًا وحساسيته العميقة إزاء المعاناة الإنسانية جرى اقتطاعهما. ويُشير البعد الخاص بالمأساة البشرية المتضمن في دراسات الحالة هذه إلى قلق آخر يساور فانون، وهو استمرار العمل على العلاج ونزع الاغتراب لأجل غير مسمى بعد انتهاء الحكم الاستعماري.

يؤكد التحرر النفسي والاجتماعي الفردي والجماعي، بما في ذلك وعي فانون الحاد للتأثير الوحشي للفقر الموهن، أهمية وانفتاح الجدلية غير المرتبة لدى فانون، التي يُعبّر عنها، كما أحاجج، نقد فانون لسارتر في كتاب جلد أسود. يعود دائمًا فانون إلى التجربة الإنسانية المُعاشة من دون أن يرجع أبدًا إلى عامل موحد خارجي (حزب أو دولة أو أيديولوجيا، بما فيه الدين الذي «يعرف مسبقًا») للحكم على نتيجة النضال الفردي والاجتماعي. وتبدّى بساطة المنهج في مقالة فانون «ثغرات الوعي الوطني»، حيث يطرح السؤال الذي يراود الجميع: «هل كان الاستقلال يستحق القتال من أجله؟». واليوم، بعد «الربيع العربي» الذي ساعد فعلاً في تحرير العقول من الخوف، يمكننا أن نطرح سؤالاً آخر: هل هذه الشعوب مقدّر لها الآن أن تكرر دورة جديدة من الحكم السلطوي في ظل مجموعة جديدة من النخب؟ أم أن الأمر سيكون المرحلة الثانية من الثورة المناهضة للاستعمار التي علّق فانون أمله عليها؟ وكيف يمكن لإشراك فانون أن يساعد تلك المرحلة الجديدة؟

في كتاب معذبو الأرض، يقدر فانون أن التكهن بتوقيت اندلاع ثورة ما هو إلا ضرب من الحماقة. ومع ذلك، عندما يبلغ السيل الزبي، كما حدث في تونس في ربيع عام ٢٠١١، لا شيء يُمكنه أن يوقف انتشار الفكرة. وهذه الفكرة - التي مفادها أن جماهير الشعب المنظم ذاتياً، لا السياسيين من النخبة، هي التي تُغيّر التاريخ وتصنع التاريخ - سرعان ما اتخذت بُعداً عالمياً. إن فكرة أن الجماهير العربية كانت ذكية أيديولوجياً وسياسياً جسّدت الخلاصة التي توصل فانون إليها في كتاب معذبو الأرض، وهي أن جزءاً من عمل المثقف اليومي (سواء كان ذلك المثقف من الجامعة أم من مدن الأكواخ) هو إقناع المضطهدين أنهم يُصبحون قادة سياسيين من خلال العمل الجماعي والتخلص، بالتالي، من الفكرة القديمة بشأن القيادة السياسية^(٥). ومع أننا غالباً ما نسمع الشكوى الواهنة في صفوف المثقفين، التي تتلقى التشجيع غالباً من الإعلام الغربي والنخب المحلية، من أن الجماهير متخلفة سياسياً وغير قادرة على رؤية ما هو أبعد من حاجاتها المباشرة، فإننا نسمع كل يوم عن رجال ونساء في مختلف أنحاء العالم العربي يتجمعون في ظل أقسى الظروف وينظمون الإدارة اليومية لـ «الفضاءات المحرّرة». إن الوقوف في وجه عنف الدولة، سواء حين لا يتم اللجوء إلى السلاح أم حين يجعل عنف الدولة المطلق والمتواصل الردّ المسلح أمراً ضرورياً، هو شكل من أشكال العنف المضاد. وبتعبير آخر، وكما أشرت في كتابي هذا، فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية، فإن أي نقاش بشأن العنف يجب أن يوضع في سياقه التاريخي كي يصبح قابلاً للتفكير فيه. ويرى فانون أن الوقوف بصورة جماعية في وجه الاضطهاد ومن أجل الكرامة الإنسانية دور جوهري، لكنه يجري دائماً من دون ضمانات وفي ظلّ مخاطر هائلة.

يُبد أن علينا، في الوقت نفسه، أن نكون مُدركين لما سمّاه فانون نقاط القوة والضعف في العفوية. ففانون يشير إلى أن النضال غالباً ما يُنظم في البداية باعتباره رد فعل على المضطهدين، لذلك فإن الحركة غالباً ما تعاني عندما يقع تغيير في التكتيكات. وإذ يبدو أن النجاحات المحلية المبكرة تُعزز الاعتقاد بأن

(٥) حول التحدي الذي طرحه فانون على المثقفين، انظر كتابي: Nigel C. Gibson, *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo* (New York: Palgrave Press, 2011).

النصر قريب، تبرز الحاجة إلى تعميق التفكير والاستراتيجية. وسرعان ما تكتشف الحركات الثورية أن الغارات الجوية والمعدات العسكرية المتطورة تعني عدم إمكانية نشوء موقف متميز استراتيجيًا. وهذا لا يشكل مجرد تغير في العمليات العسكرية، بل هو يستدعي علاقات جديدة بالكامل بين المناضلين المسلحين والناس المحليين. وفي الواقع، يصير قانون بصورة لافتة على أن المستقبل لا تقررته التكتيكات العسكرية بل فقط النقاش الأكثر شمولية الذي يشجع جماهير الشعب على الانخراط في صوغ أهداف النضال، وغالبًا بالوسائل الأكثر عملية. إن هذا التفكير والعمل الجماعيين هما اللذان يساعدان في تنمية وعي اجتماعي جديد. وهكذا فإن العقيدة الإنسانية الثورية هي تعبير عما سماه فانون «التحول الجذري في الوعي» الذي يرافق الثورة الاجتماعية.

بدلًا من مجرد الاحتفاء بالثورة العفوية وكأنها تشير بحد ذاتها إلى نهاية النظام، فإن جزءًا أساسيًا من تركة فانون الفلسفية يدعو إلى تجاوز المانوية والتفكير الانفعالي، وانفتاح الفكر الثوري على مواضع عدم اليقين والتحديات في التفكير عمليًا بشأن مجتمع جديد في سياق النضال الاجتماعي الراهن الحقيقي (لا المجرد). وباستدعاء لجوء المناضلين التطوعي والمناهض للمثقفين إلى طرق مختصرة للقيام بالأشياء بصورة شنيعة وغير إنسانية وعقيمة^(٦)، لم تكن المسألة تتعلق بالمفهوم اليساري بشأن الارتقاء بوعي «الجماهير المتخلفة»، بل تتعلق بالأحرى بكيفية قدرة الأشكال الجديدة على استمرار النضال خارج إطار السياسات الصنمية المتمركزة حول الدولة.

في فترة «خلوّ العرش» الخطرة هذه - التي، بحسب أنطونيو غرامشي، يحتضر فيها القديم، بينما لا يستطيع الجديد أن يولد - يمكن أن تُحيا أيديولوجيات مفلسة ورجعية وأصولية^(٧). ويُحذّر فانون من أن مثل هذه السياسة لا يمكن أن تمد حركة تحررية بأسباب الحياة، بل إنها قد تُصبح بدلًا من ذلك سياسة لهوية قائمة على أساس العنصرية والمذهبية والخوف من الأجانب. لا يمكن للبغضاء والثأر، وهما شعوران غالبًا ما يجري تشجيعهما

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove, 1968) p. 199.

(٦)

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, (٧)

1971), p. 276.

في خلال النضال من أجل أهداف قصيرة الأمد، أن ينتجا كائنات متحررة؛ والأعمال القائمة على أساس محاكاة المستعمر هي أعمال تستجّر الشوفينية والبلطجة. ويشير فانون إلى أن سياسة مصلحة خلال النضال المناهض للاستعمار، غالبًا ما تبررها الحاجة إلى الوحدة ضد عدو مشترك، تحل محل ثقافة النقاش (والديمقراطية). إن «تصلب أنسجة» السياسة^(٩) يقود إلى «توحش الفكر»، وهو توحش لا يقتصر على كونه مجرد انعكاس لنزع الإنسانية على أيدي المستعمرين والرأسماليين، لكنه أيضًا نتيجة ردود فعل على العنف الذي يُمارسه نظام سلطوي محاصر في الزاوية بصورة متزايدة. وأدرك فانون أن التوحش في إطار النضال المسلح غالبًا ما يُشجعه عدم التماثل في حرب تحررية لا يمكن الردّ فيها على القصف الجوي إلا بنيران البنادق. وإذا كان قد انتقد أي توجه نحو العسكرية، ونحو حل عسكري خالص، فإنه حذر من «توحش الفكر الذي هو من طبائع التطوعية الثورية»^(١٠). والعنصر الحاسم، في تقديره، هو قدرة الحركات الثورية على استيعاب مختلف الأطياف والسجلات الفكرية في إطار النضال الذي يمثل الأساس الحقيقي للتضامن. وإذ يرفض فانون النزعة المبتسرة المناهضة للاستعمار التي تؤدي إلى تحالفات قصيرة الأمد مع أنظمة قمعية، فإنه يتحدث عن إنسانية ثورية، مؤكدًا أن دور المثقف المناضل هو مساعدة الحركة في إدراك نفسها، مع تأكيد دائمًا أهمية الأفكار، وأن «الاستغلال يُمكنه أن يرتدي وجهًا أسود أو وجهًا عربيًا»^(١١). وهو إذ ينتقد الدعوات إلى الهوية، يُصبح مفهومه عن التحرر الوطني سياسة «يمكن في إطارها لكل نوع من العرقية أن يتنامى». والحديث عن المجتمع المستقبلي، على سبيل المثال، كان يجب أن يشتمل على الجميع من دون الإشارة إلى أي هوية. كما أن المستقبل يجب أن يكون «مفتوحًا أمام الجميع»^(١٢).

لئن كانت وظيفة المجتمع خدمة الاحتياجات الإنسانية، فإن هذا أيضًا يجب أن يكون مقياس أي مجتمع اجتث الاستعمار. وتماّمًا كما أن فانون كان

Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, Translated by Haakon Chevalier (New York: (A) Monthly Review Press, 1967), p. 67.

Fanon, *The Wretched*, p. 147.

Fanon, *The Wretched*, p. 146.

Fanon, *Studies in a Dying*, p. 32.

(٩)

(١٠)

(١١)

على وعي بوحشية ما بعد الاستعمار سواء جاءت من حزب أم جيش أم دولة، التي تتمظهر في قيام الأجهزة الأمنية بـ «ترهيب الشعب وتشثيت قواه»^(١٢)، فإنه أدرك أيضًا أن النضال من أجل التحرر الحقيقي ولّد أمراضًا واضطرابات نفسية وصدمات وتوترات، ناشئة عن الأوضاع المتطرفة. وهذه يجب تناولها بصورة إنسانية وصبورة من خلال العلاج الاجتماعي وسواه من العلاجات الجماعية. وفي الفصل الأخير من آخر كتبه، معذبو الأرض، الذي يصبغ كتاب قانون هذا ويظل مبدأً أساسيًا له، يؤكد قانون أن «المشكلة النظرية المهمة» هي ليست مجرد احتراس، بل هي مشكلة دراسة للذات وتفكير في الذات: «في الأوقات كلها، وفي مختلف الأمكنة، هي توضيح وكشف ومهاجمة الإساءة للإنسانية التي «توجد في ذات المرء»^(١٣).

نائجل سي. غيبسون

كانون الثاني / يناير ٢٠١٣

Fanon, *The Wretched*, p. 175.

(١٢)

Fanon, *The Wretched*, p. 305.

(١٣)

مقدمة

عندما توفي فرانتز فانون في ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦١، كانت السياسة العالمية مختلفة تمامًا عما هي عليه الآن. كانت أفريقيا الحديثة الاستقلال آخذة في البروز إلى الوجود. وفي عام ١٩٦٠ حصلت ١٦ دولة أفريقية على استقلالها، وكانت الجزائر، البلاد التي تبنّاها فانون، تبدو على مقربة من الحرية. وفي الوقت نفسه، كان العالم عالمًا في لحظة من الحرب الباردة لعلها الأكثر جمودًا. ومع ذلك، وعلى الرغم من مرور ٤٠ عامًا، وانتهاء الحرب الباردة، والدخول في مرحلة جديدة من الوعي على المستوى العالمي، ما زال معذبو كتاب فانون (إشارة إلى كتابه: *The Wretched of Earth*؛ معذبو الأرض)، والمعوزون والغاضبون في أيامنا، يتحدثون بصورة لافتة لغة الثأر والحسد نفسها. فالأخلاقيات المانوية (نسبة إلى ماني الفارسي) القائلة بـ«العين بالعين»، وبالمفاهيم القطعية بشأن العدل والغبن، لا تزال مصطلحًا يسود السياسة العالمية. والأمر الذي لم يتغير منذ أيام فانون هو التفاوتات الاقتصادية العالمية بين الأغنياء والفقراء، مع إطار التفكير والمشاعر المانوي بما يعبر عنه من قنوط ويأس. وفي الواقع، لعل هذه المشاعر غدت أكثر وضوحًا لدى انتقالنا من عهد النضال ضد الاستعمار الكولونيالي إلى حقبة «الغرب الآخرين»، إذ تبدو بدائل التفاوتات المتزايدة في إطار العولمة الرأسمالية بعيدة المنال أكثر فأكثر.

أحتاج في هذا الكتاب بأن فهم فانون للعالم الاستعماري ليس مانويًا. إذ إن تصنيفاته ليست مجرد ثنائيات بسيطة من الأسود والأبيض، ومن المستعمر

والمستعمر، والضحية والجلاد. وعلى الرغم من وُسْم كتاب معذبو الأرض بأنه كُتِبَ العنف، بتأكيد من مقدمة جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) المؤثرة، فإن فانون ليس مجرد كاتب يمجّد العنف. ففي حين أنه أدرك الأهمية النفسانية والرمزية التي يحظى بها العنف المضاد للكلونيالية في سياق اختلال التوازن الهائل الذي يمثله العنف الكولونيالي، فهو أشار إلى أن العنف هو أيضًا «إشكالية». وأنا هنا أتفحص هذه الإشكالية في سياق انتقاد فانون الشديد للسياسات الضيقة المتعلقة بمعاداة الإمبريالية والكفاح الوطني، محتجًا بأن القراءة البالغة التشويه لكتابه، لا سواها، يمكن أن تخلص إلى الاستنتاج الذي مؤداه أن التحرير فقط يشكّل أعمال عنف. بيد أن فانون صاحب كتاب معذبو الأرض، والمنظر السياسي للتحرر الوطني جرى حجبُه خلال العقدين السابقين وحل محله فانون الذي يهتم بقضايا العرق والتمثيل. وهناك توطئة مهمة أخرى كتبها هذه المرة هومي بهابها (Homi Bhabha) للطبعة التي نُشرت في لندن من كتاب جلد أسود، قناع أبيض، برهنت عن تأثيرها من خلال إعادة تأويل مؤلّف فانون باستخدام مفاهيم تضاربات الهوية، وهو ما أدى إلى تحويل الاهتمام بعيدًا من «حقائق» الحكم الكولونيالي الاجتماعية والاقتصادية^(١).

لئن احتفى المحللون السياسيون السابقون بما يبدو تبسيطًا اقتصاديًا للعبة عنف مجموع حاصلها صفر بين المستعمر والمستعمَر، فإن منظري الأدب والثقافة الذين برزوا في تسعينيات القرن العشرين قد تجنبوا ذلك، في حين كانوا يحتفون بما اعترى كتاب جلد أسود من مظاهر الغموض الخاصة بالهوية. وأعتقد أن كلا المنهجين محدود بصورة جدية. فالأعمال التي نُشرت في السنوات القليلة الأخيرة، مثل كتاب لويس ر. غوردون (Lewis R. Gordon) بعنوان *Fanon and the Crisis of the European Man* (فانون وأزمة الإنسان الأوروبي) وكتاب آتو سيكي - أوتو (Ato Sekyi-Otu) بعنوان *Fanon's Dialectic of Experience* (جدلية فانون بشأن التجربة)، بادرت إلى وجهة النظر هذه. وكتابنا هذا يقتضي أثر هذا النهج النقدي، وينظر إلى أعمال فانون بوصفها كلاً لا يتجزأ. إن

(١) تصدير هومي بهابها أعيد نشره في كتاب: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

ويجب الإشارة هنا إلى أن كتاب إدوارد سعيد هو قراءة مهمة وبالغة الالتزام السياسي لأعمال فانون، وأنا مدين لها: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

المشكلات التي يعالجها قانون لا تتم في فراغ، بل تنجم عن أوضاع تاريخية واجتماعية محددة، وعن الطريقة التي يفكر الناس في شأنها. وبالتالي فإن قانون، شأنه شأن غيره من المفكرين الراديكاليين، ينخرط في العالم الذي يحوطه سعيًا منه إلى فهمه وتغييره. وانتقال قانون إلى الجزائر، الذي ناقشه في الفصل الرابع، هو نقطة مركزية في هذا الكتاب. وتركز الفصول من ١ إلى ٣ على القضايا التي طوّرها في كتابه جلد أسود، في حين تعالج الفصول من ٥ إلى ٨ الإشكاليات المتصلة بالثورة ضد الاستعمار الكولونيالي.

إن الكتابين جلد أسود ومعذبو الأرض يبدوان مختلفين تمامًا من حيث أنهما يعكسان تجارب مختلفة بشأن الاستعمار الكولونيالي الفرنسي. فالكتاب الأول يناقش إشكالية عقدة النقص المشتقة، في آنٍ واحد، من النزعة الفرنسية التي سادت جزر المارتينيك قبل الحرب، ومن تجربة أن تكون أسود البشرة في الأعوام التي تلت الحرب مباشرة في المركز الاستعماري فرنسا؛ أما الكتاب الثاني فهو نتاج لثورة ضد الاستعمار الكولونيالي في مستعمرات الاستيطان الكولونيالي. قد يعتقد بعضهم بأن كتاب معذبو الأرض يعكس أكثر من غيره واقعًا مانويًا، وأن نظرات قانون الثاقبة بشأن غموض ما بعد الكولونيالية في كتاب جلد أسود هي التي تضع حقًا الأساس لأي تحليل قادر على الاستمرار يتجاوز التفكير المانوي. وسأحاجج بأن الأخذ بقانون جدّيًا بوصفه منظرًا منسجمًا مع ذاته يستوجب منهجًا تحليليًا مختلفًا.

يصر قانون في كتابه جلد أسود على أنه لم يأت ليعلن «حقائق أزلية». ويستمد تحليله جذوره من الراهن: «يجب النظر في كل مشكلة إنسانية من زاوية الزمن». المسألة ليست تاريخية فحسب، أو هي تتوقف على القرينة فقط، بل هي مسألة ممارسة. «يجب أن يكون المستقبل واجهة مدعومة بالعيش (...) وهذا البناء يرتبط بالحاضر إلى درجة أنني أعتبر الحاضر في منزلة شيء ينبغي تجاوزه» (BS, 12). وأنا، بهذه الروح، أتناول أعمال قانون.

لم يكن من الصعب تصنيف قانون - فهو كان موضع تصنيفات لا تحصى، تتراوح بين الملك الفيلسوف لأفريقيّا ونبيّ العنف؛ واعتُبر سارتريًا [نسبة إلى سارتر]، وماركسيًا، وهيغليًا، ولاكانيًا [نسبة إلى عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان]، ومُعتنقًا مذهب الزنوجة، واشتراكيًا،

وداعية للوحدة الأفريقية، ومؤسسًا لمدرسة ما بعد الكولونيالية - لكن من الأكثر صعوبة تحديد أصالة فانون. وجرّت أخيرًا وبصورة ناجعة مشاركة في مناقشة فكرة فانون بشأن التجربة المعاشة (انظر الفصل الخامس من كتاب جلد أسود) بوصفها محاولة لمشاركة فانون بحسب شروطه هو، كما فعل مثلاً غوردون وسيكي - أوتو^(٢). وهذا يمثل تطورًا مهمًا أفكر فيه أنا في هذا الكتاب. لكن هل يمكن فهم فانون بمجرد استخدام مصطلحات التجربة المعاشة ككل لا يتجزأ؟ إن مفهوم «التجربة المعاشة» وحده لا يمكنه التغلب على ثنائية الذات والعالم. فمن منظور فانون، لم تكن المسألة مجرد وصف لعالم التجربة. وما كان في حاجة إلى التغيير هو الحال نفسه، وبذلك يمكن أن يقرر البطل مصيره بنفسه. إن كتاب جلد أسود، إذ يشتغل بفهم «عقدة النقص» في صفوف السود المتمين إلى الطبقة الوسطى، يختلف اختلافًا بيّنًا عن كتاب المعذبون حيث الاهتمام بعقد النقص يكاد يكون غائبًا. إن ما يجعل أعمال فانون متجانسة هو منهج فانون الديالكتيكي (الجدلي). وهذا لا يعني أن جدلية فانون تم استنباطها نظريًا في كتاب جلد أسود، وأنه قام ببساطة بتطبيقها في كتابه اللاحق. فجدلية فانون نفسها تمر بتطور، وتأخذ في التبلور، في ما عني الثورة الجزائرية، سواء في إمكاناتها الراديكالية أم إشكالاتها الداخلية، كما تجسدت في نقده المتبصر لمحدودية الوعي الوطني. ومع ذلك، فإن مقتته للمجتمع البرجوازي لا يخالطه الخطأ في كتاب جلد أسود الذي يخلص إلى أن «الاغتراب الثقافي هو صنعة المجتمع البرجوازي (...) مجتمع مغلق لا طعم للحياة فيه، وفيه يكون الهواء ملوثًا، وتكون الأفكار والناس فاسدين» (BS, 224). وكان من المنطقي أن يبدأ فانون إنتاجه لكتاب جلد أسود باقتباس طويل من كتاب [كارل] ماركس «الثامن عشر من بروميسر لويس بونابرت» (الذي كتبه ماركس ردًا على انقلاب بونابرت في عام ١٨٥١ وتلخيصًا لثورة ١٨٤٨ في فرنسا)، بشأن حاجة الثورات إلى خلع ماضيها، لأن هذه البرجوازية الوطنية الخائفة والفاصلة هي بالذات التي أصبحت إشكالية كتاب المعذبون.

(٢) انظر: Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man* (New York: Routledge, 1995), and Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

لم يكن فانون شخصية مركزية أو قائدًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية. ولم تكن له علاقة بالقرارات القيادية. كما أنه لم يكن دبلوماسيًا مهمًا، مع أنه قام فعليًا بتمثيل الحكومة المؤقتة الجزائرية في غانا. ولم يكن خبيرًا استراتيجيًا عسكريًا، مع أنه عمل حقًا على تسيير رحلة استطلاعية مهمة بهدف فتح جبهة جديدة في الجنوب الغربي. وكان نشاط فانون اليومي بوصفه عضوًا في جبهة التحرير يتمثل في كونه صحافيًا، أو لعله كان على وجه أدق داعية للثورة الجزائرية، من خلال صحيفة المجاهد. وكان الكثير من مقالاته يخاطب اليسار الفرنسي، مناشدًا إياه القيام بشيء ما لمساعدة الجزائريين في نضالهم ضد الفرنسيين. وأنا أحاجج بأن مجموعة أعمال فانون *Studies in a Dying Colonialism* (L'An V de la révolution algérienne) Year Five of the Algerian Revolution (DC) (دراسات في كولونيالية محتضرة - السنة الخامسة من الثورة الجزائرية)^(٣) هي تمفصل بارع لجذلية التجربة المعاشة مع لغة التحول الثوري؛ محاولة لتوصيل فكرة إقامة جزائر جديدة إلى جمهور معظمه فرنسي. لكن في حين أن كتاب جلد أسود هو سجال نظري، فإن كتاب المعذبون هو محاولة للقيام بتدخل نظري في بروز أفريقيا ما بعد الكولونيالية. وإذ ينطلق العمل من أرضية الثورة الجزائرية، فإنه يعرض نقاط بداية جديدة لمسائل قديمة مثل الوكالة والتنظيم، ودور المثقف في الحركات الاجتماعية. إن تنظير فانون بشأن التنظيم الناشئ من داخل النضال ضد الكولونيالية يعمق رؤياه بشأن المستقبل ما بعد الاستقلال. وفي حين أن مفهوم التجربة المعاشة يعطي نظرة ثاقبة هائلة في حياة فانون وأعماله بغية فهم ميراثه النظري، وفهم قدرة فانون على إيجاز عهد لم ينته بعد بمماته، واستيعاب مسار نزع الاستعمار الكولونيالي في أفريقيا، فإن فكرة جذلية ما لا تزال مطلوبة.

(٣) إن عنوان طبعة الولايات المتحدة في عام ١٩٦٥ (*Studies in a Dying Culture*) مُضللٌ بعض الشيء. فالكتاب ليس دراسة تركز على ثقافة استعمارية تحتضر، أو دراسات في كولونيالية تحتضر (*Studies in a Dying Colonisation*) (وهو عنوانه الحالي)، بقدر ما هو دراسة انبعثت ثقافة جزائرية وطنية جديدة، ويمكن إعطاؤه عنوان: «دراسات في ثقافة مقاتلة». وكان في الأصل قد نُشر في فرنسا تحت عنوان: السنة الخامسة من الثورة الجزائرية (*L'An V de la révolution algérienne*)، في إشارة إلى التقويم الثوري، باعتبار بدء الثورة السنة الأولى. وباستثناء مقتبسات معينة من الترجمة، سأستعمل غالبًا العنوان الأكثر ملاءمة، وهو السنة الخامسة (*L'An V*).

أولاً: سيرة موجزة

وُلد فرانتز فانون في فور - دو - فرانس، عاصمة المارتينيك، في عام ١٩٢٥ لوالدين ينتميان إلى الطبقة الوسطى، ونشأ وهو يتكلم ويفكر بنفسه على أنه فرنسي. وتلقى دروسه الثانوية على يدي الشاعر الزنجي إيمي سيزار (Césaire Aimé)، الذي أطلق إعلان الصارخ بأن من الخير أن تكون أسود البشرة. وقبل إنهاء المدرسة، انضم فانون إلى المقاومة، بعد أن ضاق ذرعاً بحكم فيشي (Vichy) في المارتينيك، وبيحارته العنصريين في مراسي السفن في فور - دو - فرانس. وغادر المارتينيك في عام ١٩٤٣ ليقا تل إلى جانب «الفرنسيين الأحرار»^(٤)، ثم عاد إليها في عام ١٩٤٥ ليدعم سيزار في حملته الانتخابية لرئاسة بلدية فور - دو - فرانس على القائمة الشيوعية. وكان للحرب تأثير كبير في تجذر فانون، حيث قاتل وجُرح وحصل على أوسمة، ولكن الأهم أنه أدرك أن فرنسا فيشي لم تكن وحدها عنصرية بل الحضارة الفرنسية نفسها. ولكونه خد م في شمال أفريقيا، خبّر النظام الفرنسي القائم على التمييز العرقي حيث يقع البيض في القمة، في حين أن السنغاليين، وهم أول من يُرسلون إلى جبهات المعارك، يقعون في القاع.

كان المركز لا يزال مغريباً، وفي عام ١٩٤٧ غادر فانون المارتينيك. وفيما كان يقرأ الفلسفة، درس التحليل النفسي في كلية ليون الطبية، ودافع عن أطروحته في عام ١٩٥١. كان المشرفون الأكاديميون قد رفضوا فكرة أطروحته الأولى التي سماها «تشخيص اجتماعي» للاغتراب في الأنتيل - «جلد أسود». ويصف «جلد أسود» «تجربة السود المعاشة» (وهو ما ناقشه في الفصلين ١ و ٢ أدناه)، الذين ترتبط صورة أجسادهم بغياب القيمة الإنسانية في نظرة البيض (العنصرية): في فرنسا «اكتشفت سوا دي، خصائصي العرقية؛ إنني أتحد من طبول صغيرة وأكل لحوم البشر وتخلّف روحي وعبادة الأوثان ونقائص عرقية وسفن عبيد، وفوق هذا كله، *Y'a bon Banania* (BS, 12)^(٥). رفض فانون الأجوبة

(٤) كانت تجربة فانون في جيش فرنسا الحرة تجربة تجريدية أيضاً. وقد كتب إلى والديه في نيسان/ أبريل ١٩٤٥ أنه أخطأ في مغادرته [مدينة] فور - دو - فرانس ليدافع عن «مثال مطلق» للحضارة الفرنسية. وذلك لأن القتال ضد الفاشية من أجل الحرية والمساواة لم يكن يشمل السود.

(٥) تشير كلمة «بنانيا» إلى مشروب مصنوع من دقيق الموز والكاكاو والسكر. وتحمل صفيحة البنانيا صورة لأفريقي يتسم مع عبارة «Y'a bon» (وهي ترجمة لشعار المواطنين الأصليين «C'est =

السهلة. واعتنق مذهب الزنوجة، لكنه كان واعياً تعريفات لـ «الجوهر» الأسود (انظر الفصل ٣ أدناه).

بعد تخرجه في كلية الطب، تولى فانون وظيفة في مستشفى بليدة - جوينفيل للتحليل النفسي في الجزائر، وحاول بنجاح محدود أن يطبق بعضاً من أفكاره الراديكالية بشأن إصلاح المستشفى (انظر الفصل ٤). وأدى إخفاقه في تجاربه في هذا الصدد إلى إعادة تنظيم جذرية لتفكيره وممارسته. ومع أن فانون لم يعجر دراسة تفصيلية للثقافة العربية (عملت محاولات فانون غير المثمرة بمعظمها لتعلم اللغة العربية على تشديد حساسيته تجاه مسائل اللغة)، فإنه بحث في المقاربات الحساسة ثقافياً التي نجم عنها تأسيس أول «مستشفى نهاري» في أفريقيا. وبعد عام من وصوله إلى بليدة - جوينفيل، بدأت حرب التحرير الجزائرية (في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤). وإذ وجد صعوبة متزايدة في ممارسة التحليل النفسي في سياق تزايد العسكرة والعنف والتعذيب، استقال من وظيفته وغادر الجزائر في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٦. وبعد أن تخلى عن جنسيته الفرنسية أصبح نائراً متفرغاً ورئيس تحرير صحيفة المجاهد. وقد جُمعت تحليلاته للتغيرات التي أتت بها الثورة الجزائرية على العلاقات الاجتماعية، وعلى المجتمع في كتاب واحد هو السنة الخامسة الذي نُشر في عام ١٩٥٩ (انظر الفصل ٦ أدناه). وفي تلك السنة أصبح فانون الممثل الدائم لجهة التحرير الوطني في أكرا، بغينيا. وبعد عام من ذلك، شارك في رحلة ميدانية إلى مالي بقصد فتح جبهة ثالثة وحشد المزيد من التضامن عبر الصحراء الكبرى. بيد أنه في السنة نفسها تم تشخيص سرطان الدم عنده. وقد تجمعت عوامل عديدة لتشكل الخلفية لكتابه الأخير معذبو الأرض (انظر الفصول ٥ و ٧ و ٨ أدناه)، وهذه العوامل هي: تجاربه في الثورة الجزائرية، ومعرفته باتجاهاتها ونقاشاتها السياسية، وملاحظاته بشأن غانا، إلى جانب جريمة قتل باتريس لومومبا، رئيس

= bon - أي: إنه لذيذ أو جيد). وقد بدأ الأمر في عام ١٩١٧ بجندي سنغالي يضع البنانيا بالملقعة في فمه، وأصبح الجندي «المتوحش» المخيف شخصية ودية خلال الحرب. ويمرور الأعوام فقدت الشخصية الكاملة المبتسمة لرجل ميليشيا سنغالي قديمها وذراعيها، وبحلول عام ١٨٩٠، أصبح كاريكاتوراً بعد تحويل رأسه إلى حرف B من بنانيا. انظر: Jan Nederveen Pieterse, *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 162-3, and www.ucad.fr/pubgb/virt/mp/banania.

الوزراء المنتخب ديمقراطيًا للكونغو المستقلة في عام ١٩٦٠. وتم إنجاز العمل بعد عشرة أسابيع من تفجر الطاقة الفكرية لديه، في أيار/ مايو ١٩٦١. لقد كان عقله «عقلًا على نار»^(٦) لا يمكن إطفائها إلا بوفاته في نهاية تلك السنة^(٧).

ثانيًا: مصطلحات مفتاحية

مع أن تدريب قانون الرسمي كان في حقل الطب والتحليل النفسي، فهو درس الفلسفة أيضًا، وظل طيلة حياته مشتغلًا ببعض مفكري الحداثة الأوروبية «العظام» مثل هيغل وماركس وفرويد وسارتر وميرلو- بونتي، متفحصًا أفكارهم بمجهر الوضع المنزوع الإنسانية الذي أنتجته العنصرية والكولونيالية (انظر الفصلين ١ و ٢ أدناه). كان المشروع الإنساني لقانون يتمثل في فهم المجالات المقسّمة والتراثبية التي تؤدي إلى تقسيم وتشظي وتدمير الكائنات البشرية، كما يتمثل في إلغاء هذه المجالات. وعليه فإن أطروحة هذا الكتاب بسيطة إلى حد بعيد. إذ مع أن ذكرى قانون غالبًا ما ترتبط بتوصيفه النفاذ ووصفاته للاشتباك العنيف مع الكولونيالية ومنطقها، فإن مشروعه وهدفه هما من أجل تجاوز المانوية سواء في شكلها الكولونيالي، أم بوصفها رد فعل مضاد للكولونيالية. وأعني بالمانوية نظامًا ثنائيًا للفكر يرسم العالم على أنه منقسم بين الخير والشر. وتعود جذوره إلى دين مانبي (في القرن الثالث الميلادي) الذي كان يرى أن خالقَي العالم، الربّ والشيطان، لا يزالان يتقاتلان عليه^(٨). يبدو أن الوعي المانوي

(٦) Mustafah Dhada, *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free* (Niwot, Colo.: University Press of Colorado, 1993), p. xii.

(٧) كان يصحح المسوّدات على سرير موته. ومن أجل المزيد من المعلومات عن سيرة حياته، راجع: David Macey, *Frantz Fanon: A Life* (London: Granta Books, 2000) ومن أجل الاطلاع على سيرة حياة قصيرة أكثر تيسيًا، انظر: Emmanuel Hansen, «Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary», Reprinted in: Gibson, *Rethinking Fanon*, pp. 49-82.

(٨) كانت أول مرة يُستعمل فيها مصطلح «مانوي» ترتبط بنقاش قانون لمايوتي كايشيا في كتاب *Black Skin*. وهو يرجع في وقت لاحق إلى «الهديان الارتعاشي الخاص بالمانوية» في مؤلف موريس ديدي (Maurice Dide) وبول غيرو (Paul Guiraud) الصادر في عام ١٩٢٢ بعنوان: *Psychiatrie du médecin praticien* (BS, 183).

نوع «ثري» بالمعرفة، لكنه في واقع الأمر مفقر للغاية^(٩). فالمانوية العنصرية والكولونيالية في العصر الحديث تعودان بجذورهما إلى عصر التنوير الأوروبي^(١٠) الذي رأى في أوروبا مركز العالم وناقل النور إلى «المناطق البعيدة». وطوّر كل من كانط وهيغل هذه الفكرة، إذ وصفا «الزنجي» بأنه صبياني وكسول ومتراخ وبطيء، ويفتقر إلى التاريخ والإنسانية، ويحتاج إلى تدابير قمعية مثل الاستعباد لإجباره على أن يكون منتجاً. ويرى المستعمر الكولونيالي أن المواطن الأصلي كسرة من الكسل، يتم مطّها تحت الشمس، وهو سميكة البشرة كالتمساح، لا يستجيب إلا للقوة. وكان الفكر الاستعماري الكولونيالي، منذ أدب الرحلات في القرن التاسع عشر حتى الخدمات الإدارية والنفسانية في القرن العشرين، قد أنشئ على تصنيفات عصر التنوير المزخرفة بالادعاء العلمي الإمبراطوري. وجرى تصوير المواطن الأصلي بوصفه خلاصة الشر، والمستعمر بوصفه ذروة الخير: «إن الزنجي كائن لا تختلف طبيعته وميوله عن طبيعة وميول الأوروبي فحسب، بل هو على العكس منها»، كما قال تحقيق في شأن ثورة في هايتي نشرت في عام ١٧٩٢. وبالتالي ينبغي ألا يُعامل السود بغير العنف والإيذاء الجسدي: «اللطيف والرحمة يثيران في صدره الكراهية الحاقدة والقاتلة؛ لكن السياط والإهانات والإيذاء تولد الاعتراف بالجميل والمودة والارتباط المنيع»^(١١). وبعد أعوام قليلة من ذلك، وصلت أفكار الثورة الفرنسية إلى شواطئ هايتي، ونشر توسان لوفيرتور (Toussaint L'Ouverture) إعلاناً بشأن

(٩) مثلاً، شخصية مارتن في مسرحية فولتير (Candide). كلية مارتن تبث الانتعاش بعد تفاؤل بانغلوس، لكنها تظل سلبية على نحو محيط وأحادي البعد أيًا كان الوضع.

(١٠) إن قانون لا يرفض مصطلح «التنوير» بالكامل في (Toto)، وهو يستعمله في كتاب المعذبون (The Wretched) بالمعنى الشعبي المتعلق بالثقيف وتسلط الضوء. والحديث عن «تنوير أسود» مفارقة. وأدرك قانون ذلك في كتاب (The Wretched)؛ وفي الحقيقة فإن جزءاً من المشروع كان نقد نوع معين من التنوير الأسود، ذلك «تبييض» جسدي ونفسي.

(١١) انظر: Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2000).

ويقول هيغل إن «الزنجي هو مثال على الإنسان الحيوان بكل ما فيه من همجية وخروج عن القانون، وإذا أردنا أن نفهمه علينا أن نضع جانباً مواقفنا الأوروبية كلها (...) كل ما هو غريب في الإنسان نجده في وجوده المباشر، ولا شيء منسجماً مع الإنسانية نجده في شخصيته»، انظر: G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 177.

الحرية والمساواة. فاكسب العبيد حريتهم وحقهم التاريخي في أن يكونوا جزءاً من العالم الحديث^(١٢).

لم يرسم العنف فجر الاستعمار الكولونيالي الوردي فحسب، لكنه كان في صميم الأنظمة الكولونiale الاستيطانية^(١٣). فغالباً ما كان الفكر المضاد للكولونiale انعكاساً للمانوية الكولونiale - أي إن ما كان جيداً للمستعمر كان سيئاً للمستعمر. وفي حين أن قانون كان يقدر هذا الانعكاس، خصوصاً كما عبّر عنه إيجابياً شعراء الزوجة من مثل سيزار، من جهة، أو الفلاحين أو العمال من جهة أخرى، فإن مساهمته النظرية كانت في أن يثير إشكالية التأكيدات المانوية، وفي أن يحاول في الوقت نفسه تطوير مفاهيم جديدة انطلاقاً من هذه الإشكالية. وفي محاولته تجاوز المانوية، كان قانون جزءاً من جدال ناشئ ما بعد الكولونiale بشأن الإخضاع والمذهب الذاتي، بشأن الخطاب والقوة، بشأن السلطة والهوية، بشأن التقاليد والحدائق، قبل الحالة النهائية. كما أن استعماله لمصطلحات «الأسود» و«الأبيض» و«المواطن الأصلي» و«المستعمر» هو أيضاً محاولات لفهمها: لا بهدف أن يتحدّد بها بل من أجل تحديثها والنفاذ إلى ما وراءها.

تحدّى قانون النظر الإنسانية الليبرالية الأوروبية بشأن «الذات»، محتجاً بأن السكان الأصليين والقبائل والجماهير والفلاحين وأمثالهم يتعرضون في الوضع الكولونيالي لعملية نزع إنسانيتهم بصورة كاملة بفعل عنف الواقع الكولونيالي وخطاباته التي تصل إلى درجة أنهم لا يدون قادرين على الربط بين أفكارهم بالذات. ومع ذلك فإنه لم يتخلّ عن مفهوم الذات أو المعرفة المستعبدة. فهو ليس مجرد ناقد للخطاب الكولونيالي، إذ هو يدرك أن المستعمر والمستعمر عالقان في شبكة معقدة من العلاقات؛ ومع أن المستعمر يتم إسكاته فهو ليس ساكناً بصورة كاملة. فالكولونiale تريد لنفسها أن تكون شمولية وأساساً لطريقة جديدة في الحياة، لكن المفارقة هي أن هيمنتها تقوم

(١٢) اعترف هيغل في موسوعة *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* «أنهم» - «الزنج» - «لا يمكن إنكار قدرتهم على التعلّم»، بل إنه شكّل دولة في هايتي وفقاً للمبادئ المسيحية (الفقرة 393). وينبغي ألا ننسى أن «ديالكتيك السيد/ العبد» الهيجلي قد كتب تحت تأثير الاستعباد الأوروبي للأفارقة، وثورة العبيد في هايتي، وكذلك تأثير الثورة الفرنسية.

(١٣) مثل الجزائر وكينيا وجنوب أفريقيا. والعنف يظل تحت السطح في كثير من الأنظمة ما بعد الاستعمار.

على أساس القوة الخالصة - إنها تفضل الخيار العسكري دائمًا - وتذهب بعيدًا في الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي. هكذا تغدو الكولونiale في الواقع ليست كلية الحضور كما ظهرت في بادئ الأمر. لقد تم تدمير الثقافات التي برزت قبل السيطرة الكولونiale، لكن ما كان بالأهمية ذاتها هو أن هذه الثقافات ظلت قائمة. ومع ذلك فإن ما بقي منها هو أيضًا قد تم جرّه إلى الدوامه المانوية التي أنتجتها الكولونiale، ما جعل حتى أكثر الممارسات الرجعية الـ«ما قبل الكولونiale» «معادية للكولونiale». وأكد فانون، بوعي منه لهذا المأزق، إعادة تنشيط الثقافة خلال النضال التحرري، ما يبعث الحياة في ممارسات اجتماعية جديدة وإعادة صوغ هوية وطنية ممكنة (انظر الفصل ٦ أدناه).

إن المسألة النظرية المتصلة بتجاوز تصنيفات العرق يعبر عنها بقوة كتاب جلد أسود. ففي حين أن فانون لا يريد أن يتحدد بـ«الآخر»، فإنه لا ينفر منه. وبتعبير آخر، ثمة لحظة في جلد أسود يعتنق فيها فانون وعي الأسود بوصفه مطلقًا وليس لأي شخص آخر أن يخبره بغير ذلك. وأدت قوة تمثيل فانون لرد الفعل المانوي بكثيرين إلى الاعتقاد بأنه مجرد داعية له في واقع الأمر. لكن، بحسب تفكير فانون، وحده اعتناق رد الفعل على تركيب الأبيض لصورة الأسود، أو التركيب الكولونالي لصورة المستعمر، يمكن المرء من تفكيكها وبالتالي من أن يبدأ بتجاوزها. ومع أن رد الفعل إزاء تركيب الصورة من طرف «الآخر» يظل في إطار لغة الأول - كرد فعل لفعل ما - فإنه فقط عبر انتقاد هذا النوع من العمل يصل المرء إلى لحظة جديدة من معرفة الذات، وبالتالي إلى القدرة على تفجير المانوية. وهذه التجربة تمثل عملية تحرير نفسي وفكري في آن واحد. وأنا أأمل أن أبرهن على أن هذه الخطوة هي جدلية وتاريخية. ففي المقام الأول، يرفض فانون في جلد أسود أن «يعلق» في التاريخ، أن يكون عبدًا للعبودية. ويعلن قائلًا: «أنا الأساس الذي وضعته لنفسى»، ويصر في مواجهة سارتر على أن مثل هذه الخطوة هي جدلية في العمق. ومع ذلك، فإنه عبر انخراط فانون في الثورة الجزائرية تغدو جدليته، بتأكيدا على التأصل والذاتية، احتفاءً بعقلي الابتكار والتحرير في آن واحد.

إن تركيزي على انتقاد فانون لديالكتيك هيغل، بدلًا من رفضه، يبرز كيفية تطور ديالكتيك فانون ردًا على المانوية الكولونiale، وهي جدلية تحرير

تستهدف إحداث تغيير اجتماعي حقيقي. وأنا أعتبر دياالكتيك قانون في منزلة حركة عبر تناقضات مطلقة لا يمكن التصالح بينها. وخلافًا لثنائية ساكنة جامدة، أود أن أبرز كيف أن العنصر غير الثابت والنقدي والخلاق في فكر قانون يتم إنتاجه في صراع محطوط القَدْر تقريبًا ضد المانوية. لكنني أحاجج أن مثل هذه المفهومية للديالكتيك تثير التساؤل بشأن التوازي الظاهري بين وصف قانون للمانوية الكولونيالية/العنصرية الساكنة ووصفه لإبداع التحرر الوطني وحركته. وبتعبير آخر، هناك فرق بين العهد الكولونيالي - حين يكون المستوطن السبب الذي لا ينقطع، والذات الوحيدة في التاريخ - وعهد التحرر الوطني حين يصبح «الشيء» الذي كان «مستعمَرًا» بطلًا تاريخيًا. ويغدو إدراك الفرق بين منطق المستوطن واستجابة المواطن الأصلي الذاتية استخلاصًا لمعنى جدلية الثورة في فكر قانون.

كما أنه سيتم استكشاف علاقة قانون بفرويد و«نظرية التحليل النفسي» (Psychoanalytic theory). ولأنه لا إمكان في العالم المانوي للعزق للتوصل إلى اتفاق بشأن المستوى العقلاني، يختار قانون «منهج النكوص» (BS, 123). وعندما تشتمل جدلية قانون بشأن وعي الذات على حركة، فإن تلك الحركة يتم التعبير عنها هي أيضًا في هيئة تحليل نفسي^(١٤). ويؤكد قانون أن المواطن الأصلي في ظل الكولونيالية يتصرف على نحو قريب من العُصاب. ولئن كان تكوين الحلم هو الحركة الارتدادية لرغبة ما، فإن النكوص بالحلم إلى الوراثة يكشف أصل العُصاب. ليس السود هم العُصابيون، بل المجتمع المعادي للسود؛ ومع ذلك فإن تحليل العصابين، السود بالصدفة، هو الذي يمنح الفرصة لنظرة ثاقبة في التشخيص الاجتماعي للسعي وراء الاعتراف. فأعراضهم يتم التعبير عنها بتعابير عنصرية. في كتاب جلد أسود، يعكس حلم التحول السحري إلى أبيض الواقع في المارتينيك، حيث يكون المرء أبيض فوق مستوى مالي معين (BS, 44). أما في كتاب معذبو الأرض، فيظل المواطن الأصلي يرغب

(١٤) يقدّم فرويد رواية لعلاقات الموضوع مختلفة جدًا عن مفهوم التبادلية لدى هيغل، مع أن الحب يقوم بدور مهم في الحالتين (كانت كتابات هيغل «التيولوجية» (أي: اللاهوتية) المبكرة أيضًا تؤكد «الحب» بوصفه العنصر الأساسي في التبادلية الأصلية). وإذا كان قانون يتقد هيغل على أساس أن دياالكتيك السيد/العبد لا ينطبق في حال إضافة العزق، تكون علاقات الحب بين البيض والسود مهددة على نحو مماثل.

في احتلال مكان المستعمر وتحقيق الحرية في أثناء النوم في أحلام يركض فيها ويقفز، وفي تعبيرات من النشاط الذكوري. وكما في كتاب فرويد *Civilization and its Discontents* (الحضارة واستياءاتها)، ينظر فانون في المسببات الاجتماعية، فيما هو يؤكد النشاط الإنساني. ومع ذلك، يرى فانون أن فهم تجربة الأسود يجب أن يُبرز البيئة الاجتماعية، لا البيئة الأسرية، إذا كان للمرء أن ينفذ إلى المصدر، لأن كل عُصابي هو نتاج وضع ثقافي (كما تعكسه الكتب والأفلام والرسوم الهزلية وما إلى ذلك). وعليه فإن عقدة أوديب لا توجد في المارتينيك لأن البنية الأسرية متقلبة في الـ «هذا» (في ذلك الجانب اللاشعوري من النفس الذي يعتبر مصدر الطاقة الغريزية أو البهيمية، ويرتبط غياب الأب بحضور الأب الكولونيالي، ممثلًا على سبيل المثال بتمثال الجنرال الأبيض الذي «حرّر» العبيد).

يرى فانون أنه في حين أن التحليل الإكلينيكي يجب أن يكون على أسس اقتصادية بالدرجة الأولى (BS, 11)، فإن التعبير عن أعراضه يتم على أنها أنواع من العصاب. وبحسب تعبير فرويد، يمكن فهم الاقتصاد بوصفه طاقة نفسية يجري توجيهها إلى الداخل عندما لا يُسمح لها بالتعبير عن نفسها. وفي مجتمع عنصري، يؤدي توجيه هذه الطاقة إلى محق الحضور. وعليه فإن العبد يعيش وضعًا من عدم الاعتراف، بدلًا من حال الاعتراف. فيبدو الجدل في طريق مسدودة. ومع ذلك، فإن فانون، مدفوعًا بمقولة «اعرف نفسك»، يسبر الأعماق المؤلمة للزوجة، التي تمنحه بصيصًا من بديل (انظر الفصل ٣ أدناه).

إن تقدير فانون للجدال بوصفه تجربة معاشة، وتحديدًا تجربة فعلية يعيشها السود في مجتمع عنصري، تتيح له أن يعتنق مواقف متناقضة ظاهريًا وأن يستنبط حلا لها. وتصدى فانون لكل حال اغتراب واجهه - في المارتينيك أكان أم في فرنسا أم الجزائر - من خلال الانخراط فيه بشمولية وعمق إلى درجة جعلته قادرًا على تحليل الوضع من دون أن يُؤخذ به. وهذا هو جوهر مفهومه لجدال التجربة. فالتجربة المعاشة مفهوم مركزي في نقد فانون لتذويت النظرة العنصرية في كتاب جلد أسود، ومع ذلك يتساءل فانون في نهاية الكتاب عن كيفية اجتثاث «عقدة النقص» وإلغاء الاغتراب وإمكان ذلك. لقد حاجج بعضهم أن العنف يقدم الحلقة المفقودة. وأنا أعتقد أن مفهوم فانون للتجربة

المعاشة هو الذي يقدّم المبدأ الخلاق، لدى النظر إلى هذا المفهوم في الحقبة التاريخية الخاصة بالنضال ضد الكولونيالية. وأنا أحاجج بأن فانون يفهم التجربة المعاشة خلال هذا النضال بوصفها «تحوّلاً راديكالياً في الوعي». ومن دون تغيير في الوعي لا يمكن العنف وحده إلا أن يقود إلى البربرية. أما في ما عنى المفهومات الأخرى، فإن ادعاءات فانون بشأن التغيير - «التحول الجذري» - الذي يطال العلاقات الاجتماعية، بما فيها العلاقات داخل العائلة، وكذلك المواقف إزاء التكنولوجيا، كالإذاعة، واللباس، كما هو حال مسألة الحجاب - ظلت ادعاءات مثيرة للخلافات (انظر الفصل ٦).

ثالثاً: الرد على بعض النقاد

وُجّه الانتقاد إلى تحليل فانون للثورة الجزائرية وإلى نظريته في التغيير الاجتماعي تضيماً، منذ وفاته عام ١٩٦٢. وكانت حجة هذه الانتقادات تقوم في شكلها الفج على أنه لم يكن بمقدور فانون أن يفهم الجزائر أو العرب أو الإسلام لأنه لم يكن جزائرياً ولا مسلماً^(١٥). ولم تكن فكرة فانون بشأن «التجربة المعاشة» قابلة للانطباق على الجزائر لأن الجزائري لا يعيش تجربة الكولونيالية على أساس الهوية العينية^(١٦). لكن أهمية التجربة المعاشة للجسد - الموضوع لا يمكن اختزالها، على ما أعتقد، إلى هوية جوهرية. ففي

(١٥) «الإسلام»، «شمال أفريقيا»، و«العنف». لقد شكّلت صلة النسب الانتقائية هذه، الصخر الصلد الذي قامت عليه النظرية الكولونيالية بشأن الجزائر و«الشخصية الجزائرية» ولا تزال قوية حتى اليوم. وهذه التصنيفات بعيدة من أن تكون حيادية؛ فهي مركّبة وموضع خلاف ولها تاريخ من العنف. ليست معانيها واضحة وغالباً ما تكون التصنيفات نفسها مُقيّدة للتفكير. وغالباً ما يجعل انقسام أفريقيا بواسطة الصحراء الكبرى والعمليات التاريخية والاجتماعية والصلات المعقدة داخل المناطق وبينها يجعلها غامضة بدلاً من أن يوضّحها.

(١٦) ورد انتقاد ييار بورديو لكتاب جيمس د. لو سوير الذي يحمل العنوان: James D. Le Sueur, *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001).

ومن المثير للاهتمام الإشارة إلى أن المماهة المفترضة بين الأفريقي الأسود والمسلم خلال فترة القرون الوسطى هي التي كوّنت تصور الأوروبيين عن الأفريقي الأسود، على أنه تشخيص للخطيئة والشر والدونية، انظر: I. Hrbek, «Africa in the Context of World History», in: E. Elfasi, ed., *The General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century* (London: Heinemann, 1988).

ولم يجرّ التمييز بين «المور الأبيض» و«المور الأسود» إلا في وقت لاحق.

كتاب المعذبون، يتم التعبير عن الهوية العينية مكانياً، بالتطويق الجسدي في «حيّزات إرهاب». وبحسب قانون، لا تخضع هذه الحيزات لسلطة شرطة النظام الكولونيالي فحسب، بل لسلطة أرواح شريرة أيضاً لها القدرة على إبقاء الناس في مكانهم. فهم يفكرون أن هذا «العالم غير الحقيقي» هو أكثر قوة حتى من الكولونيالية. ولدى تحدي النظام الكولونيالي، فإن الوعي المتعلق بهذه القيود المكانية يؤول إلى الانهيار. وعلاوة على ذلك، فإن هذا التحليل للجسد الكولونيالي المحتضر، وأهمية حركة جديدة مفعمة بالحياة في جسد المستعمرين ليسا مجرد توقعات بل هما قائمان على أساس ملاحظاته بشأن نزع إنسانية المستعمرين، التي اكتسبها من خلال عمله مع مرضاه ومع ضحايا التعذيب (انظر الفصل ٤ أدناه) وملاحظاته خلال حرب التحرير (انظر الفصل ٦).

يرى قانون أن التجربة المعاشة هي إمبيريقية/ تجريبية وظاهرانية. فحتى إذا شعر أحدهم بشعور الأجنبي في هذا العالم، فذلك لا ينقص من حقيقة العالم، ولا تقلل حقيقة العالم من شعوره بالاغتراب. وليس على المرء أن يجرب التعذيب كي يفهمه، كما ليس واجباً أن يكون المرء مولوداً في الجزائر كي يتعاطف مع محنة الجزائريين في ظل الاستعمار الكولونيالي الفرنسي. وعلاوة على ذلك، فإن ما كان يُعتبر «الجزائر» تحت الحكم الاستعماري هو موضع خلاف ومفتوح للنقاش. فحتى عام ١٩٣٦، كان فرحات عباس يصر في نقاش بشأن الاندماج في فرنسا على أن «أرض الأجداد الجزائرية» لم يكن لها من وجود^(١٧). وردّ آخرون بأنها كانت موجودة. وأكد بعضهم الإسلام^(١٨)، في حين شكك آخرون في أن الإسلام مرادف للهوية الجزائرية، بل أصر آخرون على رؤية أكثر علمانية^(١٩).

(١٧) انظر: John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*

(Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 136.

أنافش في الفصل الخامس النزعات المختلفة في الحركة الوطنية الجزائرية ما بين عامي ١٩١٩ و ١٩٥٤. وكان عباس فرحات يمثل «اتحاد النخبة المحلية» ذا النزعة الاندماجية.

(١٨) كانت حركة الإصلاح الإسلامي بقيادة بن باديس أول من قال إن الجزائريين أمة منفصلة.

(١٩) كانت المعارضة الجزائرية الأكثر جذرية ووطنية هي «نجمة شمال أفريقيا»، التي أسست في

فرنسا في عام ١٩٢٦ بدعم من الحزب الشيوعي، وكان مصالي الحاج هو الأمين العام لها.

خلال الثورة الجزائرية، عرّف قانون نفسه بأنه جزائري، وقدم نفسه على أنه ناثر جزائري. واعتبر الثورة والجزائر مترادفين، ولم يكن مهتمًا باكتشاف جزائر «جوهريّة» خارج هذه المعادلة. وفي حين أن ذلك الموقف ربما وضعه في صفوف الأقلية السياسية، فإنه موقف منسجم داخليًا. لكن الوضع الأكثر حرجًا هو مشكلة عامة تتصل بقانون، وهي مشكلة علاقة المثقف بالجماهير. يقدم قانون مساهمة مهمة في هذه المسألة، مؤكدًا أن وعي المثقف بالانفصال هو المفتاح لتحديد العمل المطلوب القيام به. وبتعبير آخر، إن درجة إدراك المثقف لغربته عن «الشعب» هي التي تضع، بصورة ناجعة، إشكالية هوية التجربة المعاشة مع المعرفة والتمثيل.

من المفارقات أن بعض الانتقادات الموجهة إلى قانون ظلت في الإطار المانوي نفسه الذي كان يحاول الفكّك منه. فالكثير من المسائل نفسها التي كان قانون يحاول معالجتها - شراك الوعي الوطني، وإشكالية وعي السود، ونقائص العمل العفوي، ومسألة عُقد النقص، والأفكار المتصلة بـ «الحداثة» و«التقاليد»^(٢٠) - قد رُدت عليه. فوقعت عليه لعنة الجانيين. وجرت محاججة قانون بأنه لم يكن نقدًا إزاء «زعماء القبائل»^(٢١)، من جهة، وبأنه كان سلطويًا سياسيًا تعامل بفظاظة مع الاختلاف العرقي، من

(٢٠) أنا أستعمل علامات الاقتباس حول المصطلح لأشير إلى أنني على وعي بطابعه الإشكالي. وقد اتخذ العلماء موقفًا نقديًا من المصطلح، مؤكدين طابعه المُفبرك وعلى السبل التي يتغير فيها التراث، بدلًا من أن يكون ساكنًا. ومع ذلك، تتوقف هذه العمليات على الاستقلال الذاتي. وفي سياق العنف المتطرف الذي شهدته الجزائر تحت الاستعمار، فإن واحدة من النقاط الأساسية عند قانون هي أن الثقافة المحلية الخاصة بالمواطنين الأصليين قد جرى تحطيمها، فأصبحت متصلة وخاملة (بحسب لغة قانون). ويكتب جان فانسينا (Jan Vansina) «أن التقاليد تحتاج إلى الاستقلال الذاتي». ويجب على الشعوب التي تتناقلها أن تكون لديها القوة على تقرير المصير. ويُتَرّ التراث عندما يُفقد الاستقلال الذاتي. ونظرًا إلى قدرة التراث على قبول الابتكار أو رفضه أو تعديله، لا يمكن أن يتغلب عليه أي تراث رئيس آخر ما دام ناقلوه يحتفظون بما يكفي من حرية الاختيار». Jan Vansina, *Path in Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), p. 259.

وتبًا لذلك، يجب علينا لدى النظر في «التراث» في كتابات قانون أن نتذكر أن تدمير «حرية الاختيار» هو الذي يشكّل الأرضية لتحليله.

Jack Woodis, *Four Revolutionary Theories* (New York: International Press, 1974). (٢١)

جهة أخرى^(٢٢). ورأى آخرون أن قانون بالغ في تقدير أهمية مستوى التغيير الجاري في العلاقات الجنسية (بين الجنسين)^(٢٣)، أو أنه كان محافظاً ثقافياً يدعم التقاليد مثلما الحال مع الحجاب^(٢٤). ويخلص بعضهم إلى أن قانون، بعيداً من الوسط السياسي، كان له تأثير محدود للغاية في مجريات الأحداث في الجزائر^(٢٥). ويدينه آخرون بأنه كان لديه من التأثير أكثر مما ينبغي^(٢٦).

لا يتشارك الكثير من هذه الانتقادات في مشكلة نزع القرائن فحسب، بل وفي نزع قرائن المصادر أيضاً. أما المقاربة التي أعتمدها فهي تقوم على أن أكسو باللحم مفاهيم قانون التي لا تزال مفتوحة أمام الاختبار على امتداد أربعين عاماً، لا مجرد الأحداث وحدها^(٢٧).

كان قانون ناقداً للعنصرية الأوروبية وعملية نزع الاستعمار الكولونيالي الأفريقي في فترة من الإمكانية الراديكالية بعد الحرب العالمية الثانية. ومن أجل البدء في استيعاب مشروع قانون، من الأساسي بالمطلق أن توضع تجاربه وسياقاته الفكرية في إطارها التاريخي. ومع أنه لا يزال لديه الكثير مما يقوله في عصرنا، فهو نتاج زمنه ومكانه إلى حد كبير. وألمحت في الصفحات السابقة إلى المسألة العامة المتصلة بالسياق. وأنا أستعمل مفردة «بصورة أولية»، وعياً مني بالنقاش الدائر بفضل كتاب كويتين سكينر^(٢٨) (Quentin Skinner) حيث غالباً

(٢٢) Christopher Miller, «Ethnicity and Ethics», *South Atlantic Quarterly*, 87, no. 1 (1989).

(٢٣) Marie-Aimée Helie-Lucas, «Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle», in: Gibson, *Rethinking*.

(٢٤) Mervat Hatem, «Toward the Development of Post-Islamic and: على سبيل المثال: Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East», in: Judith E. Tucker, ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

(٢٥) Irene Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Grove Press, 1973), pp. 231-60.

(٢٦) هذان الموقفان كلاهما يشير إليهما لو سوير الذي يقدم الاتهام بأن «قانون كان من دون شك أحد المثقفين الذين ساعدوا في ضمان استمرار العنف في حقبة ما بعد الاستعمار»، انظر: Le Sueur, p. 293. (٢٧) مثلاً ينبغي ألا يُعتبر محمد حربي، وهو ناشط ومؤرخ للثورة الجزائرية، مصدراً حيادياً. ومع ذلك، غالباً ما يُقتبس بصورة غير نقدية ويُستعمل ضد قانون كما لو أن فهم الأحداث من طرف المشاركين فيها ليس سياسياً وموضع خلاف كذلك.

(٢٨) إن مقالة سكينر «Meaning and Understanding in the History of Ideas» التي أعيد نشرها في:

= James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Cambridge: Polity, 1988).

ما يقوم استعماله لـ «سياق» و«قصديّة» بوظيفة اختزال بلاغي (أو خفة يد كضرب من الشعوذة) لادعاءات بشأن الحقيقة. في هذا السياق من المناظرة (كما هو الأمر)، يمكن تأويل حجتي الرئيسة بسهولة بوصفها مقترحاً لتقديم سياق ثقافي واجتماعي أكثر اكتمالاً، لفانون وبالتالي إنتاج فهم أسمى؛ فهم يمتلك درجة من «الحقيقة» أعظم، لأنها تدمج القصد الذاتي بالمعنى الذي أراده سكينر - أي فهم المعنى التاريخي للنص مع الأخذ بالاعتبار ما كان المؤلف يحاول أن يفعل في السياق السياسي (الاجتماعي والأيدولوجي) الذي كان يكتب فيه. وآمل أن يتضح في ما يلي أن هذا التحديد لا يستنفد ما أقوم بعمله هنا. إن وجهة نظر جون كين (John Keane) القائلة إن الحجة السياسية غالباً ما «تُختبر خلال ظروف الأزمة فقط» تجد صدى لها لدى فانون الذي قام بتطوير نظرية في أوضاع أزمة كانت فيها «المعتقدات التقليدية والافتراضات غير الخاضعة للنقاش قد بدأت في التفكك»^(٢٩). وفي مثل هذه الحالات من عدم الاستقرار والإمكانات الكامنة فإن مفهوم سياقٍ يحدّد معنى النص يصبح في حد ذاته موضعاً للتساؤل^(٣٠).

انظر أيضاً مقدمة سكينر لـ: Quentin Skinner, ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

John Keane, «More Theses on the Philosophy of History», in: Tully, p. 204. (٢٩)

(٣٠) يمكن رؤية ذلك في نقاش بشأن فانون والأصولية الإسلامية التي اكتسبت أهمية خاصة خلال الأعوام العشرين الأخيرة، وتمثّل في جزء منها الإخفاق التاريخي للمشروع القومي في حقبة ما بعد الاستعمار. وهو إخفاق أيديولوجي وعملي في آن واحد، يعيدنا إلى فترة إزالة الاستعمار وإلى مساهمات فانون.

لم يتحدث فانون عن الإسلام مباشرة إلا القليل، لكنه كان يدرك الجوانب الرجعية في أي أصولية بوصفها جزءاً مما سبّاه «غياب» أيديولوجيا تحررية عند الحركات الأفريقية لإزالة الاستعمار. وكان الإصلاح الثقافي للإسلام يجري في المدن التي كانت دائماً مراكز له. ومع أن فانون كان يكرر النقد الذي توجهه جبهة التحرير الوطني الجزائري لتعاون الأخويات الصوفية الريفية مع النظام الاستعماري، وذهب إلى حد نبذ الممارسة التقليدية، فذلك لم يكن يعني أنه كان يدعم مطالب الأصولية. كان نقد فانون مختلفاً للغاية. فالذين ادعوا الأصولية الإسلامية يعتبرون في منزلة الهرطقة وجود مناطق ريفية مستقلة بشراسة يتعايش فيها الإسلام مع معتقدات وممارسات محلية، من بينها عمل النساء في الأرض من دون أن يرتدين الحجاب. واتخذ فانون موقفاً نقدياً من تعاون المرابطين المحليين مع الاستعمار، لكنه أعلن القرآن ثورياً لأنه قاوم الغزو الاستعماري، مع أنه لم يشتمل إلا على القليل مما يقوله إيجابياً عن الفلاحين. وكانت المشكلة تتمثل في كيفية تنظيم هؤلاء الناس المستقلين والمعادين للاستعمار بصورة عفوية ضمن إطار حركة اجتماعية ووطنية.

كانت أوجه التشابه بين التجارب في ظل الاستعمار الكولونيالي تعني لفانون أن النضال الأفريقي ضد الكولونيالية، بريطانية أكانت أم فرنسية، يجب أن يتخذ شكلاً وطنياً. وأن الهويات الأخرى الإقليمية أو الإثنية أو العرقية أو الدينية من شأنها أن تنحط إلى زُهاب الأجانب أو العنصرية. أما هل ستكون الهوية وطنية (مع مواطنة مفتوحة للجميع) في عالم ما بعد الكولونيالية فأمر مفتوح للنقاش، لكن لم يبرز بعد أي مفهوم موحد آخر يتحدى موقف فانون. وفي أي حال، يرى فانون أن الوعي الوطني لم يكن هدفاً في حد ذاته، بل مجرد الأرضية التي يمكن لإنسانية جديدة أن تتطور فوقها. وانصب نقده في جزء منه على أن البرجوازية الوطنية كانت طبقة غير منتجة، بل فئة مساومة، عقيمة أصلاً، من شأنها أن تمزق الأمة بدلاً من أن «تطورها»^(٣١). وثبتت صحة هذا التبصر من خلال التجربة، لكن ماذا كانت رؤية فانون للتطوير؟ انطلاقاً من كون فانون ناقدًا إزاء المؤسسات الوطنية التي كانت تعامل الشعب بطريقة مشابهة لطريقة المستعمرين، فإنه شجع على إقامة مؤسسات لامركزية، يكون موظفوها من المناضلين المستقيمين أخلاقياً والصبورين، حيث يكون «التطوير» إشكالية، يسعى إنسانياً طويل الأمد تنخرط فيه جماهير الشعب ذات العلاقة.

أما اليوم، فإن العولمة والليبرلة الاقتصادية أدتا غالباً إلى اختزال الدول - الأمم لمصلحة قوى تفرض مؤسسات وشبكات عابرة للقوميات تابعة لرأس المال العالمي. وفي زمن مختلف تماماً، كان فانون قد ادعى أن نهاية الاستعمار الكولونيالي ستعبر عن نفسها حقاً من خلال تشكيل وإعادة خلق ثقافة وطنية نابضة بالحياة أساسها التحول الثوري، لا الهوية العرقية، يبنى مستقبلها جميع الذين يريدون أن يقوموا بدور إيجابي. بتعبير آخر، لم تكن المسألة مسألة تطوير أمة قانونية، بل فرد اجتماعي. أما المحاججة بأن مثل هذه التغييرات لم تقع بسبب متراس «التقاليد»، أو بسبب قيود السوق العالمية، فإنها لا تقوض حجة فانون المعيارية. إذ يرى فانون أن الوطنية المعادية للاستعمار الكولونيالي كانت محدودة بكونها جبهة موحدة ضد عدو مشترك. وكانت مسألة ما الذي يقع بعد

(٣١) لقد كان أمميًا بمعنى كان ضيقاً جداً، يتبع الطرق الاستعمارية إلى مراكز الحواضر الغربية. ويعتقد فانون أن هذا «القالب المتروبوليتاني» البرجوازي الخاص بالطبقة الوسطى ينتج من سهولة جمع الثروة من خلال الانتماء إلى طبقة «الكومبرادور».

انتهاء الاستعمار الكولونيالي هي المسألة التي تحتاج إلى إجابة خلاقة. وحاول أن يقدم الإجابة عن ذلك من خلال تطوير مفاهيم جديدة وإطلاق أشكال جديدة من الاتصال و«التثقيف السياسي»^(٣٢)، التي يمكن أن تتخمر في المجتمع ما بعد الكولونيالي من الأسفل صعودًا. لقد مات فانون باكراً قبل أن يرى النتيجة الملموسة للنضال ضد الاستعمار الكولونيالي، لكنه خلف وراءه مؤشرات حيوية مهمة إلى ذلك (انظر الفصل ٨).

رأى فانون أن المقاومة النشيطة هي المرحلة الأولى نحو اكتشاف الذات، وكان على وعي عميق أن العمل ضد الاستعمار الكولونيالي كان في مراحله الأولى تحويلاً للமானوية وأنه ظل في إطارها. أما المواطن الأصلي الذي كان في ما مضى مسحوقاً ومنزوع الإنسانية وغيوراً ومتبرماً وغازباً، فكان يريد ببساطة أن يحل محل المستعمر. وكان فانون يفهم هذا الحسد لكنه لم يصدر حكماً عليه^(٣٣). وفي الواقع، فإن رد فعل المواطن الأصلي، إذ يفهم منه أن الاستعمار الكولونيالي هو لعبة حاصل مجموعها صفر، كان يعبر عن الحقيقة. لقد حافظت الكولونيالية على سيطرتها من خلال العنف، ولكن في الاقتصاد الفرويدي بحسب فانون كان رد فعل المواطن الأصلي مجبراً على البروز في مكان ما. وكون السكان الأصليين غير قادرين على مهاجمة المصدر، فإنهم «يضرب بعضهم بعضاً». وغالباً ما تبعث «التقاليد»، بما فيها الأديان، على السكينة، إذ هي تستنفد العواطف المعلقة بظهورها أكثر إرغاباً حتى من الاستعمار الكولونيالي. وفي حين أن مثل هذه «التقاليد» يقوم بوظيفة تحجيم الكولونيالية، فإنه سرعان ما يغدو لدى بدء عملية نزع الاستعمار الكولونيالي عقبة في وجه التطورات الثقافية الجديدة.

يحذر فانون من بربرية ومأساوية برنامج سياسي يقوم على أساس الثأر، قائلاً إن مثل هذا البرنامج شيء مشين. ومع ذلك، فهو يفسر كيف أن مثل ردود

(٣٢) انظر: Nigel Gibson, «Ideology, Political Education, and South Africa's Transition from Apartheid», in: Stephen N. Ndegwa, ed., *A Decade of Democracy in Africa* (Leiden: Brill, 2001).

(٣٣) إن أحد الانتقادات المتكررة هو امتداح فانون الظاهري للعنف باعتباره عامل تحرير نفسي. وكان الفصل الافتتاحي من كتاب *(The Wretched)*، «بشأن العنف»، مثاراً للخلاف منذ نشره ولا يزال مدعاة للانشغال الكامل اليوم. فمثلاً، انظر مقالة «The Doctor Prescribed Violence»، وهي مراجعة لآدم شاتز (Adam Shatz) منشورة في: *New York Times* (Book Review Section), 2/9/2009.

الفعل هذه ينتج من الإحساس بالحرمان والإذلال والغيرة والغضب الذي يقع في سياق القمع السياسي والاجتماعي. ولا يمكن صرف ردود الفعل هذه ببساطة باعتبارها صيانية من وجهة النظر السياسية. إنه لمحزن حقاً أنها تعبر عن حقيقة وفهم الشيء المُرَوِّع المتصل بالعنف ضد الاستعمار الكولونيالي، وهو عنف يراه المجتمع مترعاً بالمعنى ويستعيد الإحساس باحترام الذات. وهكذا فإنه بدلاً من إنهاء حلقة العنف المضاد والإرهاب المضاد، فإن إلقاء القنابل وإطلاق النار لا يفعلان سوى تعزيز العدوانية. وإذا أصبح البلطجي بطلاً في ما مضى، فإن البطل اليوم هو الانتحاري. إن فكرة قانون بشأن العنف الذي يولد العنف المضاد، التي اعتُبرت أنها شاخت وهرمت منذ أمد ليس ببعيد، تُعتبر الآن فكرة «متبصرة» (كما في المثال الإسرائيلي / الفلسطيني). نحن نظل في دوامة مانوية حاصل مجموعها صفر. ولا يتعلق الأمر بغياب قيمة نعطيها للحياة، بل بأن حياة «المواطن الأصلي» هي أصلاً موتٌ مُعاش. والعولمة، بدلاً من أن تحل المشكلة، فاقمت التفاوتات بين الذين يملكون والذين لا يملكون، على زيادة حدة الاستياء وترسيخ ذكريات المقاومة.

حاجج قانون أن المشكلة كانت في نقطة أخرى من التاريخ، خصوصاً في فترة الاستعمار الكولونيالي، تتمثل في إمكان السيطرة على هذا الغضب، وتفسيره وتوجيهه. وتطلب هذا التوجيه نوعاً جديداً من العمل الفكري والثقافة السياسية. واليوم، تبدو الإنسانية البديلة الجديدة، ما سمّاه قانون إنتاج مفاهيم جديدة، في غاية الضرورة، فيما هي لا تبدو في الأفق. وإذا كان قانون مثالياً، فقد كان ذا جذور عميقة في «العالم الحقيقي» (انظر الفصل ٢). لم يكن قانون مجرد نتاج لسياق تاريخي، بل كان ذا رؤية تعرضت نظرتة الإنسانية التبادلية لابتزاز التحول الجذري للوعي المتولد من الثورة الاجتماعية. إن كون الثورة قد انحطت لا ينفي حقيقتها، بل إن ذلك ببساطة يجعل نقد قانون لمآزقها مرموقاً أكثر من سواه. وفي كتابه السنة الخامسة، حاول أن يسجل التحولات الاجتماعية التي أنتجت الثورة الجزائرية، ومع أنه حاجج في ما بعد، في كتاب معذبو الأرض، أن المطلوب كان يتجاوز التسجيل، فهو لم يتخلّ قط عن رؤيته التحررية. وبدلاً من أن يصبح عمل قانون اصطنائياً بعد أربعين عاماً من وفاته، يظل عملاً مرموقاً. وهدف كتابنا هذا هو إعادة فكر قانون إلى الحياة وعرض حيوية «عقل على نار».

الفصل الأول

النظرة المحدثّة العنصرية؛
عبد أسود، سيد أبيض

«من جانبي، أنا أرفض النظر في المسألة من زاوية إما - أو (...) ما كل هذا الكلام على شعب أسود وقومية سوداء. أنا فرنسي، وأنا مهتم بالثقافة الفرنسية، الحضارة الفرنسية، الشعب الفرنسي. ونحن نرفض أن نُعتبر «دخلاء»، إننا جزء لا يتجزأ من هذه الدراما الفرنسية المضطربة».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

عندما وصل فانون إلى فرنسا في عام ١٩٤٧، كانت البلاد في حال من التغير المستمر؛ فبعد أن هزتها الحرب، أخذت تواجه حركات راديكالية تعمل من أجل التغيير، بما فيها «عالم ثالث» يناضل من أجل الاستقلال، وكذلك ترسُّخ الحرب الباردة في مناطق نفوذ. وبعد عامين من انتهاء الحرب، كان ناقدان راديكاليان فرنسيان، لم يعودا من الدخلاء، يغدوان مجموعة مهيمنة في أوساط رجال الأدب والرأي العام^(١). وكانت المُشاركات في محاضرات ألكسندر كوجيف بشأن ديالكتيك (جدال) هيغل عن السيد/ العبد في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين (آرون وبريتون ولاكان وميرلو - بونتي وسواهم) جزءاً من هذه الإنتليجنسيا الصاعدة. وكانت مجلة *Les Temps Modernes* (الأزمنة الحديثة) التي أصدرها سارتر وميرلو - بونتي مجلة النقاشات^(٢)، وأخذت مجلة

(١) كان التفكير ينقسم بين معسكرين لا يمكن مصالحتهما، «كل شيء كان يُصنف بمصطلحات مانوية» - كما يرى المؤرخ طوني جوت (Tony Judt). «شيوعيون/ رأسماليون، الاتحاد السوفياتي/ الولايات المتحدة الأميركية، صحيح/ خطأ، خير/ شر، هم/ نحن... وكان سارتر مرة أخرى هو الذي أعطى هذه الفكرة تعبيرها الأكثر ندرة. الجحيم هو الناس الآخرون»: Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 54.

(٢) اشتملت الأعداد القليلة الأولى على مقالات كتبها جان بول سارتر وسيمون دو بوفوار وريتشارد رايت وريمون آرون وموريس ميرلو - بونتي وكلود ليفور وجان جينيه. وقد نُشرت ترجمة =

Présence Africaine (الحضور الأفريقي) التي أسست في عام ١٩٤٧^(٣)، تعبر عن إدخال الحضور الأفريقي في القلب من الحضارة الفرنسية^(٤). إن «الحضور» الأفريقي، بوضعه الحضارة الغربية على المحك، كان يمثل نوعاً جديداً من النضال المناهض للكولونيالية بعد الحرب، فيما أصبحت باريس «أحد المسارح التي يجري فيها إعداد مستقبل أفريقيا السياسي والثقافي»^(٥). وفي الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦، غاب الاستعمار الكولونيالي، واحتل مكانه اتحاد جديد يقوم على المواطنة والتمثيل البرلماني، ما يُفترض به أن ينهي عمل السخرة والتربية والتعليم الكولونيين. ومع ذلك، بانت الحقيقة في مدغشقر بعد عام واحد من ذلك عندما دُبح مئة ألف من المالاغاسيين.

أُلف كتاب جلد أسود في هذا السياق. ونُشر في عام ١٩٥٢، ملحقاً بمراجع تتناول الفلسفة والسياسة والأدب والتحليل النفسي والأفلام السينمائية والثقافة الشعبية، ومرفقاً بما يبدو كـ «أنا» المؤلف وسيرته الذاتية، على نحو يمكن أن يخلق لدى القارئ نوعاً من عدم الارتياح. ومع ذلك، فإن الكتاب يمثل مقدرة قانون الفائقة على كل من التوليف والاستخدام النقدي لنظرية الظاهرية والتحليل النفسي من خلال منظور العرق^(٦). وفي الواقع، فإن منهجية قانون في كتاب جلد أسود هي منهجية نزيهة للغاية؛ فبحسبها يغدو العرق هو

= هيوليت لكتاب هغل فينومينولوجيا الروح (*Phenomenology of Spirit*) مباشرة بعد الحرب، ونُشر نقد هاديفر لوجودية سارتر في مقالته «رسالة بشأن الإنسانية» في عام ١٩٤٨.

(٣) تحرير: أليوني ديوب، مع مساهمات كتابية من: غويندولين وألبير كامو وديفيد ديوب وميشال ليريس وجاك رايمانانجارا وجاك رومان وعبدالله ساجي وليوبولد سنغور وريتشارد رايت في أول عديدين. ويكتب قانون: «بفضل مجلة ديوب، تمكنت من تنسيق الحوافز النفسية التي تتحكم بالرجال الملونين» (BS, 53).

(٤) أكد العدد الأول هذا الحضور في عناوين المقالات، «الحضور الأسود» (*Présence noire*) بقلم سارتر «الحضور الأفريقي» (*Présence africaine*) بقلم بيار نافيل.

Bernard Mouralis, «Présence Africaine: Geography of an Ideology», in: V. Y. Mudimbe, (٥) ed., *The Surreptitious Speech African: Présence Africaine and the Politics of Otherness* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 4.

(٦) يجب اعتبار استعماله لضمير المتكلم «أنا» ذا صلة باستعمال سارتر له في كتاب الوجود والعدم، (Jean- Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943; New York: Washington Square Books, 1966)، أو موريس ميرلو - بونتي في كتابه: (Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (1945; London: Routledge, 1962).

العدسة التي يتم من خلالها الحكم على العلاقات الاجتماعية والنظريات الراهنة. وتتضح استقامة منهجيته في وصفه لـ «التجربة المعاشة» التي يخبرها الأسود «الذي لديه بُعدان»، طريقتان للعيش، «واحدة مع أبناء جلدته، والأخرى مع الرجل الأبيض». ويتعبّر آخر، فإن السود يتصرفون بين البيض بطريقة تختلف عن طريقة تصرفهم بين السود. وهذا السلوك ليس أنطولوجيًا (وجوديًا) بل هو نتاج العلاقات الاستعمارية الكولونيالية. فتجارب السود بين البيض ليست تجارب بين ذوات، ولا هي تقوم على مبدأ التبادلية. والأسود هو مجرد موضوع بين مواضيع أخرى. ولم الأمر كذلك؟ وكيف يقع؟ هذان سؤالان يحاول فانون أن يطرحهما، وهما يعبران عن سعيه لاكتشاف علاقات إنسانية تبادلية^(٧).

إن الموضوع المحدّد لكتاب جلد أسود هو نزع الاغتراب عن الفرد الأنثيلي الذي يرغب، في ما هو يغوص في «عقدة الاتكالية»، في أن يتحول فردًا أبيض. وطريقة توصل فانون إلى مفهوم للاغتراب هي في الأساس طبية، بوصفه نوعًا من العُصاب (انظر (BS, 204))، لكنه يستخدمه في سياق اجتماعي بحيث يتحول القناع الأبيض إلى ذات زائفة، أي ذات غير أصيلة بحسب تعبير سارتر، أو وعي زائف بحسب المصطلحات الماركسية. وتأسيس عملية لـ «نزع الاغتراب» يبعده من النموذج الطبي نحو مفهوم الممارسة الاجتماعية الراديكالي القائم على أساس الاعتقاد بأن الكائنات البشرية مولعة بالتأمل والتفكير والنشاط، وأنها كائنات مجبولة بالممارسة. ويمكن النظر إلى كتاب جلد أسود على أنه اختبار مُضن يقود بطرق لا حصر لها إلى الاستنتاج نفسه، أي إلى ضرورة اقتلاع جذور الظروف التي تسبب الاغتراب. ويدعو نزع

(٧) كان فانون قد غادر المارتينيك متوجهًا إلى باريس في عام ١٩٤٧، لكنه سرعان ما غادر العاصمة إلى ليون. وتسجّل في بادئ الأمر في كلية طب الأسنان في باريس، معتقدًا أن ذلك سيوفر له مهنة ثابتة، لكنه توقف عن الدراسة فجأة بعد ثلاثة أسابيع من المساقات الابتدائية، شاكًا من وجود هذا العدد الكبير من «الزنوج» في باريس (أي: سود بـ «أقنعة بيض» - متطورون مارتينيكيون لا يتكلمون إلا اللغة الفرنسية، ويعتقدون أنهم يكونون، بالتناسب، أكثر بياضًا وأكثر تحضرًا كلما أتقنوا الفرنسية أكثر). وكانت ليون، من دون معهد للتحليل النفسي، تختلف كثيرًا عن باريس. وتصادف وصوله إلى ليون مع سلسلة من الإضرابات النضالية، وكذلك مع الذكرى المئوية الأولى لصدور البيان الشيوعي. وبحسب بيتر غيسمار، فإن فانون حضر اجتماعات عمالية وتروتسكية: Peter Geismar, *Frantz Fanon* (New York: Grove Press, 1969).

الاغتراب إلى الانعدام، إلى نزع الأقنعة وإلى إعادة تكامل حضور الكائن الإنساني:

«لقد توصلتُ إلى النظر في الاغتراب من خلال تصنيفات التحليل النفسي. سلوك الأسود يجعله قريباً من النوع العصابي الاستحواذي، أو إن شئتم، يضع نفسه في حال من العصاب الكامل. ويبذل الرجل الملوّن جهداً دائماً للهروب من فرديته، ومُحقّ حضوره بالذات». (BS, 60)، وقد أضفنا التشديد إلى الأصل).

لأن الأسود يحتاج إلى موافقة الأبيض، فإن من المستحيل مقارعة غياب التبادلية من خلال انسحاب «الأنا». وبالتالي فإن سلوك الأسود - الذي هو ليس بالضرورة عصائياً - يبدو عصائياً.

إن محاولة قانون الخروج من إسار عقدة النقص تتخذ بدءاً هيئة التحليل النفسي، لكنه يعود ويعلن مباشرة أن مقارنته ستكون «تشخيصاً اجتماعياً» يتطلب «إدراكاً مباشراً للحقائق الاجتماعية والاقتصادية» (BS, 11)، لأن اغتراب الأسود ليس مسألة فردية. وهكذا يتحول التحليل، من الزاويتين التشخيصية والتحريرية، من الحقل الفردي إلى الحقل الاجتماعي. وهكذا نبدأ باهتمام قانون بفينومينولوجيا سارتر وميرلو - بونتي، وخصوصاً بديالكتيك هيغل الخاص بالسيد/ العبد قبل أن ينتقل إلى نظريات التحليل النفسي.

يؤكد قانون أن الأسود «شخص مصلوب»، «لا ثقافة له ولا حضارة، وهو من غير ماضي تاريخي طويل». وبهذا العراء، يكون وجود الأسود وكيونته عقدة نقص (BS, 216, 34). وتنشأ هذه العقدة لدى كل شعب يمر بتجربة موت أصالته الثقافية المحلية (BS, 18). فالحضارة فرنسية حصراً، وثقافة إنسان جزر الأنثيل فرنسية^(٨). وبميزان الإنسانية، يكون الذين يتقنون اللغة الفرنسية كتابة ومحادثة أكثر تحضراً من سواهم. وفي باريس، يكون ذو الأصل المارتينيكي في قمة نظام النفاق الأسود، لكنه نظام متدمر نفاق أسود. ويُنظر إلى الأنثيلي على أنه أسود لكن التمييز الداخلي في نظام النفاق الأنثيلي يعني أن الغوادلوبي يحاول

(٨) ثمة توتر مثير للاهتمام في ديبالكتيك كتاب *Black Skin* بين المارتينيكيين المنزوعي الثقافة ولكن «المتحضرين» وبين غير المتحضرين ولكنهم ذوو ثقافة من العرب أو السنغاليين أو الملاغاسيين بمعنى أن لديهم ثقافة مكتوبة وشعرًا وفناً يمكن أن تُترجم إلى الفرنسية.

أن «يمر» على أنه من المارتينيك. وتقع السنغال في القاع، وعلى الجانب الآخر يقع الأبيض، «الأخ» المتسامي.

إن التحدث باللغة الفرنسية «اللائقة» هو من رموز السلطة. ذلك أن دور اللهجة لا يقتصر على تعيين مكان المرء جغرافيًا واجتماعيًا، بل إنها طريقة للتفكير. وتمثلت هذه المشكلة لدى مواطن المارتينيك في فرنسا. هنا كانت مجموعة من الناس ترعرعت وهي تتحدث الفرنسية وتفكر بها وتبدو في صورة الفرنسي. كيف يمكن مواطن الأنثيل أن يبدو فرنسيًا؟ لأنهم كانوا يعتقدون أنهم كذلك، إذ هم تمثلوا الثقافة الفرنسية بصورة كاملة. فقد نشأوا على قراءة قصص طرزان، وعلى الحديث عن «أسلافنا الفرنسيين من بلاد الغال»، ولا يتماثلون «بالمستغل وجالب الحضارة» فحسب، بل بـ «حقيقة ناصعة البياض» (BS, 146-7). كان أطفال المارتينيك، كأقرانهم الباريسيين في المدرسة يكتبون مقالات من نوع: «أنا أحب الإجازات لأنني أستطيع خلالها أن أركض عبر الحقول، وأتنفس الهواء النقي، وأن أعود إلى البيت بخدود وردية اللون» (BS, 162, n25). وكان شباب المارتينيك المتعلمون يعتبرون أنفسهم بيضًا، ويحلمون بأنفسهم على أنهم بيض. ومع أن عمل لاكان المعنون «خشبة المسرح البيضاء» هو ذو إحياءات واضحة هنا، فإن تحليل سارتر بعنوان المعادي للسامية واليهودي (The Anti-Semite and the Jew) قدّم بداية مهمة لفانون للتفكير في معالجة هذه المشكلة. إن ما اجتذب فانون إلى كتاب سارتر كان توصيفاته الفينومينولوجية ودعوته إلى العمل. فالأصالة تتجسد في الثورة، لا في قبول المرء أن يحوله الآخرون موضوعًا^(٩).

أولاً: اليهودي والوعي الأسود

يرى سارتر أن اليهودي يهودي لأن «الآخر» حدده كذلك: «إن لليهودي شخصية مثلنا جميعًا، وهو علاوة على ذلك يهودي. ويبلغ الأمر مبلغ مضاعفة العلاقة الأساسية مع الآخر. ثمة إفراط في تحديد اليهودي»^(١٠). وبحسب منظور فانون، فإن هذا القول يمكن توجيهه مباشرة إلى إشكالية الأسود.

Jean- Paul Sartre, *The Anti-Semite and the Jew*, Translated by G. Becker (New York: (٩) Schoken Books, 1976), p. 108.

Sartre, *The Anti-Semite*, p. 79.

(١٠)

وجد فانون أصداء في الأنواع التي وضعها سارتر في كتاب المعادي للسامية واليهودي. واستخلص أوجه تشابه بين المعادي للسامية والعنصري بوصفهما نوعاً من المانوية غير العقلانية، حين فسّر إصرار الديمقراطيين الفرنسيين على ضرورة اندماج اليهود على أنه ضرب من ضروب العنصرية. ووجد أهمية مشابهة في وصف سارتر لمحاولة اليهودي الفرار من الآخرين ومن نفسه. فاليهودي المغترب عن جسده، والذي «قطعت حياته العاطفية قطعتين»، يسعى «وراء حلم مستحيل قوامه الأخوة العالمية في عالم يقابله بالرفض»^(١١). وحاجج سارتر أن أصالة اليهودي لا يمكن أن تعني الاندماج. ومن شأن الاندماج أن يصل إلى ضد الأصالة لأنها غير قابلة للتحقق ما دامت ثمة معاداة للسامية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بشأن اندماج السود المتعلمين، المتطورين، في مجتمع عنصري. فذلك يؤدي إلى عقدة النقص التي جرى تحليلها في كتاب جلد أسود^(١٢). والاندماج الذي يقترحه الليبراليون البيض (الديمقراطيون بحسب سارتر)، هو بحسب تعبير ستيف بيكو (Steve Biko) يشبه «أن يتوقع العبد أن يعمل جنباً إلى جنب مع ابن سيد العبد في سبيل إزالة الظروف كلها التي تؤدي إلى استرقاق هذا العبد»^(١٣). وتدعي المقاربة اللاعنصرية أن العنصرية لا وجود لها، وتتجاهل تأثيراتها المشوّهة للسمعة وتأثيراتها النفسية الباعثة على السخرية. وخلافاً للاندماج، تعني الأصالة إدراك ظروف المرء وتأكيد وجوده بوصفه «غير قابل للمساس، ولا موضع احتقار، ويتمتع بالحرمة»، وأنه يقف على حدة.

إن ادعاء سارتر أن اليهودي يستمد الكبرياء من الإذلال قد يبدو باعثاً على الغرابة وأساساً يلحق الضرر النفسي بالإحساس بالذات، لكن «هذا الرجل الممسوس محكوم عليه باتخاذ خياره على أساس مشكلات زائفة وفي وضع

Sartre, *The Anti-Semite*, p. 135.

(١١)

(١٢) تحدّث ستيف بيكو بمصطلحات مشابهة في كتاب: Steve Biko, *I Write What I Like*, (London: Heinemann, 1978).

«هل هذا يعني أنني ضد الاندماج؟ إذا كنت تفهم الاندماج على أنه اختراق السود للمجتمع الأبيض، وتمثّل وقبول السود في إطار مجموعة معايير راسخة أصلاً وقواعد سلوك وضعها البيض وحافظوا عليها، عندها نعم أنا ضده» (ص ٣٨ - ٣٩).

Biko, p. 35.

(١٣)

زائف». والحقيقة تتوسطها الحالة المعادية للسامية. ويقع الخيار بين الكذبة الفطرية المعادية للسامية وكذبة اليهودي نفسه التي تكتسب شيئاً من البُعد الحقيقي في مجتمع معادٍ للسامية. ولذلك فإن إمكان الأصالة لا يمكن فهمه بصورة كاملة من خلال فهم اللاأصالة بوصفها هروباً من الاتهامات باليهودية من خلال صنف يهودي من معاداة السامية^(١٤). وهذا الهروب قوي التنبؤ بما سيعمله الأسود المتعلم المغرّب المتطور في كتاب جلد أسود، إذ ستنحصر حياته في عملية هروب طويل من الآخرين ومن نفسه. وكما يقول سارتر، فإنه «كان مغترباً حتى عن جسده بالذات؛ جرى تقطيع حياته العاطفية قطعتين؛ وتم اختزاله إلى سعي «وراء حلم مستحيل قوامه الأخوة العالمية في عالم يقابله بالرفض»^(١٥).

أن تكون يهودياً هو أن تكون «منبوذاً في وضعية يهودي»، في حين «أن إدراك المرء لوضعه اليهودي» في عالم معادٍ للسامية يستوجب النضال. اليهودي الأصل يقتال و«يجعل نفسه يهودياً، في وجه الجميع وضدهم». وتاماً كما أن اللاأصالة هي هروب من العالم، لا يمكن تحقيق الأصالة إلا في العالم. ومع أن كل رد يجب أن يبدأ بالفرد، لا يمكن أن يكون ثمة رد أصيل على معاداة السامية على المستوى الفردي. وهكذا، كما يجعل المعادي للسامية من اليهودي اجتماعياً، فإن اليهودي يغدو إنساناً اجتماعياً بامتياز، لأن «عذابه اجتماعي»^(١٦).

بإحلاله الأسود محل اليهودي، والعنصري محل المعادي للسامية، شعر فانون بقوة حجة سارتر. فاليهودي الأصل يُدان لأنه يقوم بالاختيار و«يكف عن الهروب من التزام العيش في وضع يتحدد بالذات بكونه لا يمكن العيش فيه (...) [و] يستمد الكبرياء من إذلاله»^(١٧). من هو اليهودي؟ إن اليهودي شخص يعتبره الآخرون يهودياً. وبحسب مراوغة سارتر الشهيرة، «إن المعادي للسامية هو من يصنع اليهودي»، ويضيف فانون القول إن الرجل الأبيض نفسه هو الذي يصنع الرجل الأسود.

(١٤) التعبير النمطي هو أن «هَمْ» يجب أن يندمجوا ويكفوا عن التصرف كاليهود.

Sartre, *The Anti-Semite*, p. 135.

(١٥)

Sartre, *The Anti-Semite*, pp. 134 and 137.

(١٦)

Sartre, *The Anti-Semite*, p. 137.

(١٧)

كيف يمكن مواطن الأنتيل أن يتخذ خياراً؟ كان الأسود في جزر الأنتيل^(١٨) فرنسيًا، لكن كان من المستحيل على الأسود في باريس أن يكون فرنسيًا لأن الانتماء الفرنسي كان، خلافًا للحجج المعاكسة، معادلاً للبياض. كان الأسود في أحسن حالاته «أسود». ووجدت خاصية اليهودي «الثائه» في الشتات، «غير المتأكد مطلقًا من ممتلكاته»، ذروتها في الرجل الأسود الذي جرى استرقاقه واقتلعه بصورة ممنهجة.

لا ينتج الاندماج الأصيل من ضغط خارجي، بل من خلال انفتاح على الآخر في لقاء بين متساوين. وبتعبير آخر، هو اندماج يجازف بتأكيد الذات، يخلع القناع، لكنه اندماج يتم فيه تحدي الذات واستدامتها. فالنشاط العملي يتضمن المجازفة، والأصالة تستوجب التخلي عن الانعزال. وتتطلب الأصالة تجذرًا لها في السياق التاريخي الذي هو نفسه يتغير ويمكن تغييره. فالركود من شأنه أن يشير إلى نهاية الأصالة.

أكد قانون في مستهل كتابه جلد أسود أنه لم يكن يفكر أن بإمكان الأسود أن ينجز «ثورانًا أصيلًا». وهو كان يدرك أن مثل هذا الإمكان كان نفسه يقوم على أساس كون الأسود لم يناضل من أجل الحرية، بل إن الحرية إنما منحها إياه السيد الكولونيالي. «إن تحرير الإنسان الملون من نفسه» يتطلب «هبوطًا إلى جحيم حقيقي» (BS, 10)، و«ثورة داخلية» (BS, 198) تكون ذات معنى، وأن يستعيد من أعماق هذا الهبوط تاريخ الثورة المقموعة والمتواصلة.

خلافًا لليهودي الذي لا يزال لديه إحساس بكونه غير معروف، أو بكونه قادرًا على «أن يمر» في المجتمع الأبيض، فإن الأسود يخضع لتحديد مفرط من الخارج. وهو محروم من إمكان وجود خارج المظهر الخارجي. اليهودي «محدد بإفراط من الداخل»، والأسود محدد من الخارج.

يمكن اليهودي، إذ يصبح مثقفًا، أن يتجاوز الجسد. لماذا لا يستطيع الأسود أن يفعل الشيء نفسه؟ يقول قانون في هذا الشأن «إن اليهودي يُغض

(١٨) تغدو جزر الأنتيل أنموطة المستعمرات الأوروبية ونوعًا خاصًا من الوضع ما بعد الاستعماري. وفي مجتمع مستوطنين نموذجي، كما في الجزائر، فإنه يجد كيف أن هذه العدوانية تنقلب ضد المجتمع المحلي.

منذ اللحظة التي يُقتفى أثره فيها، لكن في حالتي كل شيء يتخذ قناعاً جديداً. لا تُمنح لي أي فرصة. فأنا أخضع لتحديد مفرط من الخارج. أنا عبد لا لـ «لفكرة» التي يتخذها الآخرون عني، بل عبد لمظهري بالذات» (BS, 115-116). يمكن اليهودي النجاة من خلال مذهب ثقافي متحرر من الجسد، لكن لا منجاة للأسود. وإذ يُدان بسبب حياة الجسد، يغدو بلا ذاكرة ولا تاريخ. الأسود جسد وموت، الجسد هو موت فعلاً. الأسود هو قضيب ذكري. كيف يمكنك أن تربط بين المفكر عند رودان (Rodin) وانتصاب القضيب؟ لا يمكن الأسود أن يصبح فايدرو^(١٩) (Phaedro). «الأسود يرمز إلى الخطر البيولوجي، في حين يرمز اليهودي إلى الخطر الفكري» (BS, 165). اليهودي هو الآخر الداخلي، فيما الأسود هو الآخر الخارجي.

يبدو هذا الفرق، القائم على أساس لون البشرة، واضحاً للوهلة الأولى. لكن، ألا يجري الكلام على اليهودي بالتعابير نفسها؟ لأن اليهود لا يمكن أن «يُروا» فإن قدرتهم على توليد مجتمع الأغيار قد تكون أكثر تهديداً بكثير. ولذا يجب تحديدهم. يجب إنشاء اليهود والسود كليهما. العين لا تحدد مقدار القيمة، إنما «صورة الزنجي البيولوجي - الجنسي - الشهواني - التناسلي» هي نتيجة التشيئة الاجتماعية. وحقيقة أن موقع ومنظر الفارق، أي القضيب المختون، التي يجري الإفراط في تحديدها أيضاً، ترمز إلى ما يفوق الخوف من الخصي. فالخصي يسم الذكر اليهودي بأنه منفصل جنسياً. اليهودي مختلف تشريحياً، لكن الأسود هو محض تشريحي، محض جنسي، مختلف كلياً. ويتفق قانون مع المحللة النفسية على المذهب الفرويدي ماري بوناپرت (Marie Bonaparte) على أن المشاريع المعادية للسامية ضد اليهود جميعاً «هي إلى هذا الحد أو ذاك تعبير عن غرائز سيئة غير واعية». وتضيف بوناپرت قائلة إن وظيفة «التعلق» نفسها تعزى إلى السود في الولايات المتحدة. ويُقرّ قانون أن المشترك بين اليهودي والأسود هو أنهما كليهما يمثلان «الشر».

إن فكرة ربط اليهودي بتجميع الأموال (الفكرة الصنمية بأن الأموال

(١٩) يكتب سارتر: «تذكروا صورة الفيلسوف التي يخططها أفلاطون في Phaedro: كيف أن اليقظة على العقل تعني له موت الجسد (...) هذا هو نوع نزع التجسيد الذي يسعى إليه بعض اليهود. إن أفضل طريقة كي لا يعود المرء يشعر بأنه يهودي هي العقلانية»: Sartre, *The Anti-Semite*, p. 111.

تستجلب الأموال وكأنها لا تزال حية) يتم ربطها بصورة قضيب متشكل أنثروبولوجيًا وكأنها حية و«خارج السيطرة». إنه «انحراف في الأعضاء التناسلية»، بحسب تعبير ساندر غيلمان (Sander Gilman). وتوضع الموازنة بين اليهودي والعاهرة، على الصعيدين الاقتصادي والجنسي معًا، في أعلى وصف أوروبي قديم لليهودي بوصفه مصدرًا للتلوث والفساد. إن اليهود طبقًا يقفون وراء العاهرات أيضًا بأكثر من طريقة: دفع النساء إلى البغاء، وهم القوادون، ومالكو بيوت الدعارة وسبب إصابة النساء بالالتهاب: «العاهرة نفسها أفضل حالًا بعض الشيء من اليهودي (...) كلاهما على هوامش المجتمع «المحترم». اليهودي هو الأجنبي. ويربطه بالمرض، فإن اليهودي «يصبح وكيلاً لجميع الذكور الهامشين». لطالما تم الربط بين اليهودي والتلوث الجنسي، تمامًا كما تم ربط الجسد اليهودي «بصورة مظهر الأعضاء التناسلية المجذومة والمريضة والمختلفة». ويحمل اليهود، من قضيب اليهودي إلى أنف اليهودي، أعراض مرضهم الجنسي على جلودهم. إن وصمة عار مرض السفلس هي الجلد الأسود^(٢٠). وكما الجذام، فإن السفلس يُفترض أن يحول الجلد إلى «أسود». وفي العالم المانوي المعادي للسامية، السواد يسم المصاب بالسفلس / الزهري ويفصل اليهودي عن المسيحي الأبيض. ولأن اليهود مصابون بالسفلس بالطبيعة، فاليهود سود «بصورة طبيعية»: «إن مرضهم الجنسي مكتوب على أجسادهم»^(٢١). وعلى الرغم من السفلس، فإن اليهودي مرتبط باللون الأسود. اليهودي هو ناقل الفيروس الجنسي. اليهودي ليس أسود البشرة لكنه يتحول أسود، ويتحوله هذا يكون اليهودي الحلقة المخيفة المتصلة بما تتصف به أفريقيا من وحشية وغريزة جنسية بهيمية ومنحطة^(٢٢). هكذا نعود إلى اللون الأسود بوصفه يميز الآخر المطلق. فمن وجهة الحضارة الأوروبية، ليس الأسود ممثلًا بديلًا من الأسود، الأسود أسود. «حيثما يذهب

Sander Gilman, «Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature,» in: Henry L. Gates, ed., «Race,» *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

Sartre, p. 167.

(٢١)

(٢٢) إن العلاقة باليهودي يتم تصويرها في بعض الكاريكاتورات خلال القرن التاسع عشر على أنها تتخذ خصائص أفريقية سوداء. وهذا من دون قول أي شيء بشأن شخصية اليهود الأفريقيين، انظر: «DNA Backs Tribe's Traditions of Early Descent from the Jews,» *New York Times*, 9/5/1999.

الأسود يظل أسوداً» (BS, 173). في العالم المانوي المعادي للسود، يسم السود الأسود ويفصله عن سواه.

إن امتيازات التنوير تبدو على أنها أساس لاحتساب الاختلاف. ومع أن الإحالة إلى لون البشرة تُرسم وفقًا لنماذج أكثر قَدَمًا، كما هو الحال مع اليهود والمجذومين، باعتبارهم دخلاء على المجتمع الأوروبي، فإن هذه الإحالة أساسية لـ «النظرة المحدقة العنصرية». فتوصيف هيغل في كتابه *Reason in History* (العقل في التاريخ) هو نموذج أصلي متميز للمشروع الكولونيالي في رؤيته «الزنجي» والأفريقي بوصفهما الآخر المطلق. إذ يجري وصف أفريقيا بأنها مكان للطاقة والأحاسيس، لكنها توصف أيضًا بانعدام الحركة، وبأنها عالقة في الزمن. ويستوجب وصف أفريقيا رحلة من العقل إلى الإحساس، لا من الإحساس إلى العقل.

«إن الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكل همجيته وخروجه على القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلًا، يجب علينا أن نتجرد من كل توقيير وأخلاقيات، ومن كل ما نسميه عواطف. سنجد في شخصيته كل ما هو غريب على رجل في وجوده المباشر، ولا شيء مما هو منسجم مع الإنسانية. ولهذا السبب، لا يمكننا أن نشعر بأنفسنا على نحو مناسب في طبيعته، لا أكثر من شعورنا في طبيعة الكلب»^(٢٣).

ما هي أفريقيا؟ إنها قارة مقطوعة عن التاريخ، على الأقل في المنطقة الواقعة إلى الجنوب من الصحراء الكبرى - وهي الصحراء التي تقطع القارة «بصورة طبيعية» إلى جزأين - وأفريقيا مقطوعة عن العالم ومحددة بجغرافيتها وحيواناتها ونباتاتها غير الإنسانية: الغابات الكثيفة التي لا نهاية لها، الزواحف المتسلقة، والنباتات الخائفة السريعة النمو. إن حكايات الرحالة عن الوحوش الضارية والزواحف والأفاعي والبعوض، خصوصًا عن قروود الغوريلا، ذلك «الحيوان الهجين بامتياز»^(٢٤)، لا تصوّر العمود الفقري لأفريقيا فحسب بل جوهرها

G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 177.

Mbembe, p. 184.

(٢٤)

ومعناها أيضًا^(٢٥). إن الأفريقي هو التجسيد للآخر المطلق، ونظرة الأبيض المحدّقة العنصرية تحكم على الأسود وتهينه وتكر الاعتراف به إنسانًا بصورة متعمدة وفضلة. ومن المفارقات أن هذه النظرة تتجّح اعترافًا مشوهًا. فالعنصري الأبيض الذي أخضع الشعوب الأفريقية واستعبدها واستعمرها، يحوّل السيطرة إلى فانتازيا جنسية. هو يرغب في الأسود الذي يُنظر إليه على أنه مصدر للرجولة ويخافه. وتسامي الدوافع الشهوانية في حضارة البيض، وهي دوافع جنسية أساسًا، يجد منفذًا له في إنتاج الأسود كآخر جنسي - منحرف ومفرط في ممارسة الجنس وشهواني. الأسود جسد، مجموعة من الأعضاء الخارجية - ذو شعر شبيه بالصوف، أنف أفطس، شفاه غليظة، وخصوصًا قضيب ذكري متضخم - يعيش في عفوية وشهوانية، لا يمكن التحكم بهما وهو بالتالي خارج نطاق الأخلاقية. والذكر الأسود مرادف للقضيب، يمكن مقارنته بالـ فينوس الهوتنتية (نسبة إلى شعب جنوب أفريقي ذي بشرة داكنة ضاربة إلى الصفرة) ذات بظر وردفين كبار الحجم، وبامرأة جزائرية منقّبة ذات جاذبية جنسية غير مرئية^(٢٦). إن تلك النظرة مسكونة في آن واحد بكراهية الجسد الأسود والخوف منه والقلق إزاءه والرغبة الجنسية فيه. وهكذا فإن هذه النظرة العرقية تعاني وعيًا مزدوجًا، وعي التفوق ووعي عدم الكفاءة، عدم الاكتمال، وهو عدم اكتمال يتجسد في الرغبة البصرية للآخر، الآخر الأسود. ويرى فانون أن التركيز ليس على الثورة ضد هذا التمثيل، بل على حياته التي تذوّتها «الأسود». فعلى سبيل المثال، ماتت سارجي بارتمان (Sarjie Baartman) في فينوس الهوتنتية وعمرها ستة وعشرون عامًا. كانت تريد العودة إلى الديار، ولم تعد تستطيع العيش بوصفها موضوعًا للنظرة العنصرية؛ وخلافًا لذلك، فإن السود المستلبين في كتاب جلد أسود لا يريدون الفرار من العالم المعادي للسود، بل الفرار من بشرتهم السوداء. إن خضوع السود هو مدار تأمل للآخر الأبيض حتى في حال غياب الآخر الأبيض.

إن نظرة الأبيض المحدّقة العنصرية تختتم الأسود بنقش يحيله إلى «موضوع للنسحاق». «انظري هذا أسود»، كما يقول الطفل الفرنسي لوالدته.

(٢٥) وبحسب تعبير كارين بليكين: «إن ما تعلّمته من لعبة البلد هو بمثل الإفادة لي كما Isak Dinesen, *Out of Africa* (New York: Random House, 1972), p. 23. تعاملاتي مع السكان الأصليين».

(٢٦) انظر: Gilman, «Black Bodies, White Bodies».

إنه يجعل من الأسود موضوعًا ويختتم على مصيره بأنه أسود. إن الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوعٍ مسبب للفوبيا (الرهاب) يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبي:

«في أعماق العقل الباطن الأوروبي تم صنع صورة لرجل أسود أجوف بصورة جامحة، تكمن فيها أكثر الدوافع انحطاطًا أخلاقيًا وأكثر الرغبات مدعاة للعار. وكما أن كل إنسان يصعد نحو البياض والضوء، فإن الأوروبي حاول إنكار ذاته غير المتحضرة التي سعت لأن تدافع عن نفسها. وعندما وقع اتصال الحضارة الأوروبية بالعالم الأسود، بتلك الأقوام الهمجية، اتفق الجميع على أن: أولئك السود هم مبدأ الشر» (BS, 190).

على خطى فرويد، يلاحظ فانون أن الحضارة الأوروبية لديها «توق لاعقلاني لعهود غير اعتيادية من الفسوق الجنسي». إذ يمكن أن يحقق الأوروبيون ذواتهم المتخيلة من خلال الرجل الأسود، «أن يكتشفوا» ذواتهم الداخلية، مثلما كان أمر كيرتس في رواية جوزيف كونراد (Joseph Conrad) *الظلمة* (*Heart of Darkness*). وبإسقاط هذه الرغبات على الأسود، وبالتصرف كما لو أن الأسود لديه فعلاً الرغبات التي أسقطها عليه الأبيض، يتاح لهذه الرغبات والأعراض العصابية أن تعبر عن نفسها. الأسود هو من اختلاق الأبيض، وفي هذه الإسقاطات «يتخذ كل شيء مكانه على المستوى التناسلي». فالأسود كما يعقله الأبيض يمتلك قوى جنسية هائلة. إن النظرة العنصرية هي رغبة جنسية منحرفة متعددة الأشكال، وإسقاط جنسي، في آن واحد. إن الرغبات الأكثر حميمية المقموعة والسادية والمازوشية تُحال إلى الخارج ويتم إسقاطها على الأسود. إن الإعدام من غير محاكمة قانونية هو انتقام جنسي، وعادة ما يتعرض الأسود الذي يشكّل دائمًا تهديدًا للمرأة البيضاء، للضرب والإخفاء.

تشتغل النظرة المحدّقة العنصرية على مستوى سطوح الجسد. إذ يُقاس حجمها واختلافاتها ويجري تصنيفها مع اهتمام خاص بالأعضاء الجنسية. وليست صورة الأسود مجرد صورة بيولوجية، بل هي أيضًا جنسية بما لا يدع مجالاً للشك. وفي العالم الكولونيالي يفكر المستعمر في صورة القضيب ويسقطه على الأسود: «إن سيف الرجل الأسود هو سيف. وعندما يقحمه في زوجتك، فإنها تشعر حقًا بشيء ما. إنه إحياء. ففي الصدر الذي خلفه، تضيق

لعبتك الصغيرة (....) إن أربعة من الرجال السود يعرضون قضبانهم الذكرية يمكن أن يملأوا كاتدرائية» (كتاب ميشال كورنو *Martiniqne*، Michel Cournot (مارتينيك) كما اقتبسها فانون في كتابه *BS*, 169). الأسود هو قضيب. إن الانشغال بالبهيمي، بالبراعة الجنسية الفائقة، وبطول القضيب يعبر عما هو أكثر حميمية في مجال الأسرار والمخاوف والرغبات لدى الأوروبيين. إن «فويا الزنوجية» تعبر عن عصاب الأوروبي وعُقد.

تعمل النظرة المحدقة العنصرية في الإطار المانوي. الأسود هو رمز الشر، رمز السادية، رمز الشيطان، رمز القذارة الأخلاقية، ورمز الخطيئة. وهذه الرموز، بعد إسقاطها على الأسود مرة تلو المرة، تخلق الأساس لعقدة النقص، إذ يصبح الآخر الأبيض «عماد انشغالاته».

تشير الترجمة الحرفية للفصل «L'expérience vécue du noir» (التجربة المعاشة للأسود)، الفصل الخامس من كتاب جلد أسود، إلى تأثير فقه اللغة. التجربة المعاشة كـ «ذات - جسد»، إذ هي تواجه العالم تشرح كيف أن العنصرية الكولونيالية أثرت في الوجود المادي للأسود المستعمر وقدمته يواجه «صعوبات في تطور مخططاته الجسدية» (*BS*, 110) ^(٢٧). تنبهنا فكرة «التجربة المعاشة» إلى تبيين نقاط انطلاق مهمة في منهجية سارتر وميرلو - بونتي. فعلى سبيل المثال، في حين يعتقد سارتر أن الصراع الأساسي بين أنواع الوعي يخلق علاقات اجتماعية، فإن ميرلو - بونتي يرى أن الطبيعة الاجتماعية للوعي هي التي تخلق إمكان الصراع. ويتكرر هذا التأكيد المنهجي في نقد فانون للتحليل النفسي، إذ هو يؤكد الطابع الاجتماعي لعقدة النقص ولعدم الاعتراف في مجتمع عنصري معادٍ للسود.

(٢٧) في حين أن إعادة ترجمة «L'expérience vécue du noir» تؤكد التجربة المعاشة الوجودية، فإن ترجمة تشارلز لام ماركمان «The Fact of Blackness» قد استوعبت طبيعة السواد المثيرة للشقاق بوصفها، في آن واحد، إنشاء اجتماعيًا وتاريخيًا، وواقعًا مُنشأ لا يؤكد «الأسود» ككيونة بل على السواد كوجود، كواقع مُعاش. إن ما تشير إليه ترجمة ماركمان (ولا يمكن أن يضع في مجرد أخذ التجارب المُعاشة في الاعتبار) هو اهتمام فانون بخلق واقع جديد وطريقة حياة جديدة. ويمكن التوصل إلى مثل هذه الصيغة المفهومية عبر التفكير في التجربة المعاشة لا على أنها مجرد بنية اجتماعية تمكس الواقع، بل أيضًا بصورة دياكتيكية (وبحسب تعبير ميرلو - بونتي، ذات / موضوع للجسد في العالم، لأن تلمس وتلمس، لأن ترى وتعمل) تجسد التوترات والتناقضات التي تستوجب النضالات من أجل تشكيل وقائع جديدة، انظر:

Merleau-Ponty, pp. 94-5.

ثانيًا: الشخص الثلاثي: ميرلو - بونتي وسارتر والتجربة المعاشة

يهدف الأسود إلى العالمية، لكن جوهره الأسود، أي «طبيعته»
السوداء، يظل كما يُشاهد من دون أي مساس: يظل خادمًا
دائمًا/ ودائمًا خنوعًا ومبتسمًا/ أنا لا أسرق أبدًا، ولا أكذب
أبدًا/ ودائمًا «يا بون بنانيا»

Fanon, *Black Skin*

«في خاتمة هذه الدراسة، أريد أن يدرك العالم معي الباب المفتوح
لكل وعي»

Fanon, *Black Skin*

«لا أستطيع بحد ذاتي أن أكون حُرًا، ولا أن أكون واعيًا أو إنسانًا؛
وذلك الآخر الذي رأيته منافسًا لي في بادئ الأمر هو ليس منافسي
إلا لأنه هو ذاتي أنا. إنني أكتشف ذاتي في الآخر.

Merleau Panty, *The Primacy of Perception*

يستهل فانون فصل «التجربة المعاشة للأسود» محاججًا أن
الأنطولوجيا / علم الوجود وحده لا «يتيح لنا فهم كينونة الرجل الأسود» لأن
ليس ثمة حقًا وجود أسود أو جوهر أسود. ف «الوجود» كما يراه ميرلو - بونتي
هو جوهر جسد في مكانية وضع، أو كما يصوغه فانون هو «هيكلية محددة
للذات وللعالَم». ويضيف فانون أنه محدد لأنه يخلق دياليكتيكا (جدلية) حقيقية
بين الجسد والعالَم (BS, 111).

إن وصف ميرلو - بونتي لمكانية الوضع^(٢٨) يكرره فانون. لا مجال لجوهر
جسدي أسود:

«أعرف أنني إذا أردت أن أدخن سيجارة، فعليّ أن أمد ذراعي وأتناول
علبة السجائر من على الطرف الآخر من الطاولة، إلا أن علبة الكبريت موجودة
في الجارور على اليسار، وعليّ أن أميل قليلاً إلى الخلف. وهذه الحركات كلها

لا أقوم بها بدافع العادة، لكن بدافع معرفة ضمنية. تكوين بطيء لذاتي كجسم في وسط عالم مكاني وموقت» (BS, 111).

ماذا يحصل عندما تقع حالة يكون فيها الأسود في وضع معادٍ للسود؟

في نهاية الفصل الخامس، يشير فانون إلى جملة وردت في فيلم «Home of the Brave» (بيت الشجعان) (حملت طبعته الفرنسية عنوان «Je suis un Nègre» (أنا زنجي) بشأن المفهوم المشترك للأبتر والأسود. «المحارب القديم المقعد في حرب المحيط الهادئ يقول لأخي «كَيْفَ نفسك وفقًا للونك كما اعتدتُ أنا على الجَدَّة (ما بقي من العضو بعد البتر)؛ كلانا ضحية» (BS, 140). كانت شخصية الأسود قد مرت في الفيلم بصدمة نفسية. الموضوع هو في المنطقة الجنوبية من المحيط الهادئ خلال الحرب العالمية الثانية، ويقوم خمسة جنود أميركيين (أربعة بيض وواحد أسود) بالمشاركة في مهمة خطيرة. وفي حين يصاب الجنود البيض بجروح جسيمة، تكون جروح الأسود، التي تتخذ شكل الشلل وفقد الذاكرة، ناتجة من عقدة نقص أثارها تعليقات عنصرية نطق بها صديقه خلال إحدى المعارك. وتفاقت مشاعر الخيانة بشعور من تأنيب الضمير. يصاب صديقه خلال عملية إطلاق نار، لكن شخصية الأسود تكون غير قادرة على مساعدته. وفي نهاية المطاف، يتدبر الأبيض الجريح طريقه عائداً إلى المعسكر، ليلفظ أنفاسه الأخيرة في حضن الرجل الأسود.

«في الأسفل نحن جميعاً فتيان» - هذه هي الرسالة الإيجابية المتعددة الأعراق التي تبدو في نهاية الفيلم. لكن خلف هذه الرسالة ثمة رسالة أخرى، هي أن عصاب الأسود مشكلة فردية، وليست اجتماعية، تخلقها حساسية الفرد تجاه العنصرية. يجب على السود ببساطة أن يتخطوا هذه «المشاعر»، وأن يصبحوا متكيّفين مع لون بشرتهم. أما فانون فيرفض هذه النصيحة: «أنا أرفض أن أقبل البتر». ولماذا عليه أن يقبل؟ لكن هل يجب على الأبتر أن يُقبل؟

في كتابه فينومينولوجيا الإدراك، يُمضي ميرلو - بونتي بعض الوقت في مناقشة الطريقة التي يرفض الأبتر بها البتر، متسائلاً بشأن إيجاد الطرف الشبحي والإحساس الذي يعتريه. إن صورة الجسد لدى كل من الأبتر والأسود في مجتمع عنصري هي صورة مشتركة بقدر ما أن هناك درجة من انهيار الإسقاط

الجسدي. ففي الحالتين، يغدو الجسد (أو اللاجسد) شخصًا «ثالثًا»؛ تشبه علاقة المرء به «سوء النية» لدى سارتر. بيد أن ما يُبرز الاختلاف بين الأتر والأسود هو مكانتهما في العالم. وليس معنى ذلك أن ليس من المرجح أن ينظر الآخر إلى الأتر بجعله موضوعًا (مع أن الطرف الصناعي قد يمتص النظرة التي تحيله إلى موضوع)، لكن ذلك يجعل من مهمات الأتر أن يستعيد علاقة ذات - موضوع متواصلة بين الجسد والعالم^(٢٩). أما السود، من الجهة الأخرى، وقد تحددوا بالكامل من طرف الآخر، فهم مقفل عليهم داخل بشرتهم السوداء لأنهم عالقون داخل أجسادهم في السواد. ولا يمكن إعادة بناء علاقة جديدة بين الجسد والعالم بعملية جراحية لأن حصول الأسود على قناع أبيض يعبر عن تحليل الإسقاط الجسدي بدلًا من أن يعيد تكوينه لأنه لا يمكن للمرء أن يخفي كيف يراه الآخر. إن العنصرية مشكلة اجتماعية تتطلب حلًا يقوم على أساس مجتمعي.

هكذا فإن فينومينولوجيا الوجود في العالم تتغير عندما يكون الوضع مشبعًا باللون. وفي حين يرى ميرلو - بونتي أن «صورة الجسد هي في النهاية طريقة للقول إن جسدي موجود في العالم»^(٣٠)، يرى قانون أن ثمة أوقات لا يوجد فيها الأسود في العالم، بل هو «مقفل عليه داخل جسده» (BS, 225). وفيما يرى ميرلو - بونتي أن «جسد المرء هو الطرف الثالث [...] في ما عني المكانية»^(٣١)، يرى قانون أن حقيقة أن الأسود «يجب أن يكون أسود في العلاقة بالأبيض» تعني أن وعي الشخص الملون لجسده ليس «وعي شخص ثالث» فحسب، بل هو شخص ثلاثي الانقسام.

يرى قانون أنه عندما «يكون الأسود بين ذويه» (الأمر الذي يفترض مستوى معينًا من المساواة والاعتراف)، فإن مفهوم ميرلو - بونتي بشأن العلاقة بين ذات وأخرى يبدو صحيحًا، لكن في مجتمع كولونيالي «يُجعل كل علم للوجود غير

(٢٩) يرى ميرلو - بونتي أنه يمكن الأعضاء الحسية أن تملك الوضع الوجودي نفسه الذي للأدوات، بحيث يغدو العضو الصناعي المضاف بعملية ترقية امتدادًا للجسد. وأصر ابن الأربعة أعوام على أنه يستطيع أن يرى من خلال «عينه الملونة» الترقية. مع الواقع، العالم الاجتماعي والإدراك يتكيفان باتجاه ما نعتبره «عاديًا»:

Merleau-Ponty, p. 143.

Merleau-Ponty, p. 101. (٣٠)

Merleau-Ponty. (٣١)

قابل للتحقق» (BS, 109). ثمة توتر لأن العلاقة بين الوجود والآخر تتحدد من خلال مطلق اللون وهي بذلك تكون غير أصيلة.

في مجتمع عنصري جرى فيه تذويت صورة البياض بصورة قوية، تبدو فلسفة سارتر المتراكبة والثنائية أداة تفسيرية قوية لفهم أسباب وتأثيرات قول الطفل، «انظري الأسود! أنا مرتعب!»، إن علم وجود يقوم على أساس التبادلية المشتركة هو بالتعريف علم مغلق على نفسه. ومع أن وجود الأسود يعتمد على الأبيض، ليس لدى الأسود أي مقاومة على مستوى أنطولوجي (علم الوجود) في عيون البيض.

في حين أن الوجود يسبق الجوهر حقاً، من وجهة نظر فانون، كما من وجهة نظر سارتر، فإن الأسود يتحدد بجوهر السواد (الشر، الكسل، البهيمية، وما له علاقة بعلم الأحياء). يجري اختزال الكائن إلى لعنة جسدية، ويُستلب الجسد ويوضع مكانه «مخطط عنصري لبشرة الجلد». وهكذا خلافاً لما يصفه ميرلو - بونتي بكائن يعي الجسد بوصفه «شخصاً ثالثاً»^(٣٢)، يجيب فانون بأن جسدي هو «شخص ثلاثي [...] ليس ذلك بمعنى أنني كنت أجد لي نظراء محمومين في العالم. لقد وُجدتُ ثلاثياً. واحتللت حيزاً» (BS, 112). السود ليسوا مجرد فاعلين وأفراد مسؤولين عن أنفسهم، إنهم مسؤولون عن عرقهم (ثقافتهم) وعن أسلافهم (تاريخهم). إنه عبء وجودي حقاً. وعلاوة على ذلك، هناك الكاريكاتور العنصري، الأسود المبتسم الذي يقول «الطعام طيب بما فيه الكفاية»، والسنغالي المبتسم الذي يقول عن طعام الإفطار الشعبي «البنانيا» المصنوع من الحبوب، «ما أطيب البنانيا!».

من منظور الأسود، يبدو واقعياً بصورة بارزة اقتراح سارتر بشأن حرية مطلقة في كتابه *Being and Nothingness* (الوجود والعدم)، إذ يتصور نوعاً من الوعي قادراً، بوصفه عملاً لإرادة بحث، على أن يخترق عقْد النقص التي هيكلت حياة المرء. وفي عالم الكولونيالية المانوي الذي يرسمه فانون، فإن حقيقة أن سارتر لا يتيح المجال لأي منظور آخر، ولا حيزاً للاعتراض على

(٣٢) لتحديد، وعي لوعي الآخر لذاتي، المصطلح الثالث الذي يتوسط «في ذاته» و«لذاته» ويجسدهما.

أطياف الرمادي، هي في حد ذاتها زائدة. ومن جهة ثانية فإن منظور ميرلو - بونتي القائل إن الجسد المعاش لا يمكن فصله عن العالم كما نعرفه يعقد الأمور. هذه العلاقات هي، بحسب ميرلو - بونتي، «الطرف الثالث بين ما هو لذاته وما هو في ذاته» الذي يفتقده سارتر^(٣٣). ويرى ميرلو - بونتي أن الحرية تضرب بجذورها في العالم، ويجري تأملها من خلال الجسد. ويبدو كأن الجسد يحد من إمكان الحرية، لكنه في حقيقة الأمر يجعل هذا الإمكان واقعياً، إذ إنه هو العلاقة بالأجساد الأخرى، وتنشأ بالتالي الحرية والقيود على الحرية التي يتم تأكيدها من خلال العلاقات بين ذات وأخرى. الحرية فعل اجتماعي، وليست مجرد فعل إرادة فردية (هو نفسه نتاج لعلاقات اجتماعية)، تمامًا مثلما تتكون القيم اجتماعياً، وتكون بالتالي قابلة للتغيير. وفي حين أن العالم الاجتماعي حيوي لدى ميرلو - بونتي في صوغه مفاهيم الحرية والعلاقة بين ذات وأخرى، يرى سارتر أن جوهر العلاقات كلها بين ذات، وأخرى هو نفسه: «إنه ليس Mitsein (الرفقة)، بل الصراع»^(٣٤). وفي نظر ميرلو - بونتي فإن حقيقة «جسيم الآخرين» هي فهم أن الذات المدركة هي أصلاً علاقة متبادلة بين الذات والموضوع، بين الذات والآخر، بين الجسد والعقل، وأنها أصلاً «مفتوحة» على الأجساد والعقول الأخرى. وكما يكتب ميرلو - بونتي في كتابه فينومينولوجيا الإدراك: «ليس العالم ما أفكره، بل ما أنا أعيشه، أنا مفتوح على العالم، ولا شك لدي في أنني أتواصل معه، لكنني لا أملكه؛ إنه غير قابل للنفاذ». ولأن الوعي يتم تأمله بوساطة التجربة المعاشة في بيئة اجتماعية، فذلك لا يعني أن الاعتراف المتبادل موجود. ففي قراءته لديالكتيك هيغل بشأن السيد/العبد، مثلاً، يرى ميرلو - بونتي ضرورة النضال من أجل الاعتراف لتجاوز «الاعتراف الأحادي الجانب». وخلافاً لسارتر، ولكوجيف، في الواقع الذي يجعل أحادية الجانب مبدأ أنطولوجياً، يعترف ميرلو - بونتي بوجود طابع حركي في الصراع بين السيد والعبد لدى هيغل. والصراع لحظة يجب تجربتها. ويُمنح هدف «الاعتراف المتبادل» محتوى عبر الحركة الدرامية التي يعيشها الوعي في وصوله إلى هناك.

Merleau- Ponty, p. 122.

Sartre, *Being*, p. 555.

(٣٣)

(٣٤)

إن تجربة المرء مع الجسد هي جزء من تجربته مع العالم. وهذا الأمر ينطبق من دون شك على الأسود الذي يعيش، «وهو المسوّر بجدران اللون»، تجربتين مختلفتين مع الجسد، ومع الوجود في العالم. وعندما يضاف العرق إلى دياكتيك الذات/ الموضوع الخاص بالنفس والعالم، يبدو أنه ينهار، وتحل محله ثنائية تبدو بصورة جلية مثل أنطولوجيا سارتر الخاصة بالذات والآخر: جنسان بشريان مختلفان، السود والبيض. ليست ثمة خيارات في العالم الكولونيالي المانوي، هناك سلسلة من الروابط المضاعفة لا غير. وإذا تبرأ السود من أجسادهم بصفتها نتاجات لتذويتهم نظرة الآخر - أي: الثالث (وهو هنا الأبيض) - فإن المرء يُجبر على سوء النية^(٣٥)، إما من خلال إيجاد مجتمع يؤمن بوجود الذات وحدها قبل الوعي، أو إيجاد عالم موهوم من الملائكة المتماثلين الذين لا لون لهم (WE, 218). في مثل هذه الرابطة، كيف يصبح المرء واعياً لنفسه، وبالتالي قادراً على أن يغيّر العالم؟ إن ميرلو - بونتي، وقد وضع أرضية الوعي في العالم الاجتماعي، يقدّم نظرة نافذة البصيرة في هذا المجال.

يرى فانون أن دياكتيك سارتر في *Black Orpheus* (أورفيوس الأسود) يؤدي إلى مشروع جرى جعله ثقافياً لا إلى مشروع وجودي. وإذ يمنح الذاتي، الوجودي، ميزة على الديالكتيك الموضوعي، فإن فانون يتهم سارتر بنسيان تجربة الأسود العيانية. إن سارتر قد نسي أن «الأسود يعاني في جسده بصورة تختلف تماماً عما يعانيه الرجل الأبيض» (BS, 138). ومع أن فانون كاد يجوهر الفرق بين تجربتي الجسد لدى كل من الأسود والأبيض، حيث كان يتأسس في سياق اجتماعي وتاريخي، وكان نتيجة لتجربة معاشة، لا لتدفق أنطولوجي: المرء لا يولد أسود بل يصبح كذلك، بحسب معنى قول لـ [سيمون] دو بوفوار. وفي حين انتقد فانون إمكان التبادلية في دياكتيك هيغل بشأن السيد/ العبد لدى إضافة لون البشرة، فإنه رفض القطيعة الجذرية التي أقامها سارتر بين الوجود للذات والوجود للآخرين. ثمة علاقة قوى تجعل القطيعة الجذرية التي أقامها سارتر بيني وبين الآخرين، والتي يطرحها بصورة مطلقة، تبدو صحيحة. لكن موقف فانون قائم على السياق بصورة بحث، في حين أن سارتر يجعل من

Lewis R. Gordon, *Bad Faith and Anti-Black Racism* (Atlantic Highlands: Humanities (٣٥) انظر: Press, 1995).

المستحيل دائماً على المرء أن يخوض تجربة مع الآخر بوصفها تجربة بين ذاتين أو تبادلية، ويرى فيها تعبيراً عن عدم الأصالة، وعن سوء النية.

إن فكرة التفاعل المتبادل بين ذاتين ليست ممكنة في وجودية سارتر. أمّا بالنسبة إلى فانون فإن الاعتراف المتبادل يظل هدفاً، ولكن لأن الاعتراف يسدّه الآخر (الذي هو أبيض)، فإن فانون «يُردّ» إلى العِرق. إنه يشير إلى وعي الأسود لكنه يلاحظ أنه لا يغيّر الوضع: «إن قلة من الناس المتممين إلى الطبقة العاملة الذين صادف أن عرفتهم في باريس لم يتعهدوا بعرض مسألة اكتشاف تاريخ للسود. كانوا يعرفون أنهم سود، وأن عليهم أن يناضلوا» (BS, 224).

ثالثاً: طرق ديكالكتيكية مسدودة: هيغل والسود

«إن كارثة الرجل الملون تكمن في واقع أنه كان مستعبداً».

Fanon, *Black Skin*

يكتب فانون في نهاية الفصل الثاني من كتابه جلد أسود: «بما أن الرجل الأسود عبد سابق، فإننا سنتنقل إلى هيغل» (BS, 62)^(٣٦). ومع أن الفصل ما قبل الأخير يحتوي على انتقاد فانون الأكثر ثباتاً لديكالكتيك هيغل بشأن السيد والعبد، فإن اهتمام فانون بالتبادلية، وادعاءه أن «الإنسان لا يكون إنسانياً إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر من أجل الحصول على اعترافه به» (BS, 216) هما ملمحان مركزيان في المشروع الإنساني الجذري الذي يتكرر طيلة كتاب جلد أسود. ويتفحص هذا الجزء من الفصل بعض القضايا التي يطرحها إدخال مسألة العِرق في ديكالكتيك للاعتراف.

إن السؤال: «من أنا؟» متضمن في فصله الأول «الأسود واللغة»، عندما يكتب «أن تتكلم يعني أن توجد بصورة مطلقة من أجل الآخر» (BS, 17). امتلاك

(٣٦) يستعمل فانون (مقتفياً أثر كوجيف) عبارة «السيد/العبد» بدلاً من العبارة الأصح «اللورد والخادم» (من أجل مناقشة هذه المصطلحات، انظر: Michael Hoffheimer, «Translating Knechtschaft», *Owl of Minerva*, 32, no. 2 (Spring 2001)).

بيد أن فانون عندما يتكلم على العبد الأسود فهو لا يفكر بالدرجة الأولى في عبد المزرعة، بل في حالة العبد العقلية في المارتينيك ما بعد الانعتاق.

اللغة يفترض وجود ثقافة وعالم تعبّر عنهما تلك اللغة. وتامًا كما يعتبر هيغل اللغة عنصرًا حاسمًا في التبادلية، يجدها فانون أيضًا ضرورية للبدء بهذه الوساطة التي يخبر فيها الأسود «الآخر». فوق سيناريو هيغل، فإن التبادلية بين أنواع الوعي الفردي تتطلب لسانًا مشتركًا. اللغة والاعتراف يستلزم كل منهما الآخر. التكلم مع آخرين يعني الاعتراف بهم، ومعرفتهم كأشخاص. وحيثما لا يوجد هذا النوع من اللغة، ينشب صراع.

إن دياكتيك السيد/ العبد لدى هيغل هو في البدء صراع حتى الموت، ويتوقع المتصّر خدمة، لا خطابًا. وفي الوضع الاستعماري الكولونيالي، تشير اللغة المستعملة إلى عدم تحصيل أي تبادلية حقيقية. ولأن المستعمرين لا يحترمون ثقافة الآخر، فإن اللغة الوحيدة التي يتكلمونها هي لغة العنف: «كل شعب مستعمر - وبعبارة أخرى، كل شعب نشأت في روحه عقدة نقص نتيجة موت ودفن أصلاته الثقافية المحلية - يجد نفسه وجهًا لوجه مع لغة الأمة ناقلة الحضارة» (BS, 18). وإذا كانت اللغة إحدى الوسائل التي تمكن الإنسان من «امتلاك العالم [و]... السيطرة على العالم» (BS, 18, 38)، فهي في إطار العلاقة الكولونiale مرتبطة ارتباطًا حميمًا بغياب الاعتراف. إن لغة السيد هي وسيلة للتقدم في العالم الأبيض، لكن الأسود الذي يتكلم لغة البيض يظل محرومًا من الاعتراف. ويبقى البياض المقياس المعتمد للحكم على تسيد الاستقامة. وبالتالي فإن الاعتراف، المؤسّس على وعي التشابه، يصل إلى طريق مسدودة. فالعبد الذي يعتنق كلام السيد يمكن أن يصل بأقصى أمله إلى اعتراف زائف فقط - إلى قناع أبيض^(٣٧). في ظل هذه الظروف، لا تتقدم لغة السيد من إحساس بالجماعة معترف به؛ ويكون فرض لغة السيد عنفًا ضحيته الثقافة الأصلية. وبناءً عليه، فإن التبادلية في صميم الديالكتيك الهيجلي لا تكون وشيكة عندما يُنظر إليها من زاوية علاقات الأسود بالأبيض.

(٣٧) كتب هيغل في الجزء الذي يحمل العنوان «الحرية المطلقة والإرهاب» من كتابه

G. W. F. Hegel, *Phenomenology*, «عندما يتبنى [وعي الذات] في الثورة لغة خاصة به»: *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), para. 520.

وفي كتاب فانون *مذبذب الأرض (The Wretched)* تظهر فكرة «اللغة الخاصة به» هذه في هيئة النضال نفسه الذي يفترض علاقات اجتماعية جديدة (WE, 47).

كان يُنظر إلى قانون على أن أعماله تقتصر ببساطة على تفسير هيغل من منظور كوجيف. ومع أن قراءة ألكسندر كوجيف النافذة لهيغل هي جزء من السياق، فإن نقد قانون لهيغل هو نقد أصيل. ويتمثل أحد أوجه هذه الأصالة في وصفه للديالكتيك بأنه «غير مرتب»، أو أنه مفتوح النهاية. إن إدخال قانون عامل العرق في دياالكتيك السيد/ العبد هو مساهمة معمقة أصيلة - مع أنها غالباً ما ووجهت بالتجاهل - جرى تطويرها في سياق نهضة «هيغل» في فترة ما بعد الحرب في فرنسا^(٣٨). فبدلاً من أن ينبذ هيغل ببساطة باعتباره فيلسوفاً للإمبريالية، فإنه يأخذ بالنواة المنهجية لهذا المفكر الرئيس للحدثة الأوروبية - أي: بالديالكتيك.

رابعاً: دياالكتيك سلبي؟

إن مشروع قانون لتجاوز المانوية يعترف أيضاً بأن عكس المانوية الكولونيالية هو مانوي. ففانون يعلن بصوت عالٍ أن أوروبا بُنيت على كواهل العبيد الأفريقيين، وأن أوروبا مخلوقة العالم الثالث، لكن بدلاً من نبذ الفكر الأوروبي ببساطة، فإن قانون يأخذ به بصورة نقدية. وفانون، إذ لا يرغب في أن يحدده الآخر، فإنه لا يتجاهله، بل يعتنق رد فعل مانوي ضد أن يقوم الآخر بتكوينه، ويتابعه حتى نتيجته النهائية. وإذا أخذ قانون برد الفعل على تكوين الرجل الأبيض للرجل الأسود، أو تكوين المستعمر للمستعمر، فإنه يعتقد أنه يستطيع تجاوزه. ومع أن رد الفعل على تكوين الآخر يظل على أرضية الأول، أي إنه فعل ارتكاسي، يعتقد فانون أنه يمكن أن ينتج لحظة من معرفة الذات، وبالتالي إمكان تفجير المانوية.

تماماً كما أن العين ليست مجرد مرآة بل هي «مرآة مصحّحة»، فإن النظرة المحدّقة العنصرية ليست شرطاً إنسانياً بل هي تكوين اجتماعي يمكن حله من

(٣٨) أشار إدوارد و. سعيد إلى أهمية التبادلية في «نقد» فانون لديالكتيك هيغل، محاججاً أن فانون يحاول في معذبو الأرض خلق «مجتمع غير متناوئ قائم على الوعي ومناهضة الإمبريالية» يجمع «الأوروبي والمواطن الأصلب» معاً. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), pp. 210 and 274.

انظر أيضاً: Said, «Traveling Theory Reconsidered,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

خلال «تصحيح الأخطاء الثقافية». والأساس في مثل هذا التصحيح هو «العودة» إلى ما يعتبره قانون الأمر «الحقيقي» من منظور الفينومينولوجيا، إلى التجربة المعاشة الخاصة بالأسود في مجتمع عنصري. وهذه الطريقة التي يسميها قانون «طريقة النكوص»^(٣٩)، تمثل محاكاة ساخرة للمفهوم الأيديولوجي الكولونيالي المتعلق بالرجل الأسود البدائي، كائن الحواس لا العقل: «حيث إنه لم يكن ممكنًا التوصل إلى أي اتفاق بشأن مستوى العقل، ارتدت بنفسي إلى اللاعقل (...) انطلاقًا من ضرورات نضالي اخترت طريقة النكوص» (BS, 123). وتامًا كما يرى قانون أن الوصول إلى مصدر اغتراب الأسود من ناحية التحليل النفسي يتطلب الذهاب إلى المرحلة «السابقة» لعقدة أوديب، أي إلى مرحلة التنشئة الاجتماعية ما قبل الأوديية، فإن الوصول إلى دياالكتيك السيد/ العبد من منظور العرق يتطلب «العودة» إلى لحظة اليقين الذاتي السابقة للرغبة. ومن المفارقات أن هذه «العودة» إذ تبدو أنها تُعيد إنتاج الموقف الكولونيالي، والهيغلي نمطيًا، إزاء الأفريقي بوصفه طفلاً يغوص في الغرائز، فإنها تُعاد هيكلتها في دياالكتيك وعي الأسود حين يصير قانون على أن يتم افتراض الوعي من ذاته.

لدى إعلان يقين الذات في عالم المانوية العنصرية، يرى قانون أن الدياالكتيك يُجبر على التراجع إلى مرحلة «سابقة» للرغبة (BS, 134-135) وبذلك «عليه أن يخلق معيارته من ذاته»، بحسب تعبير هابرماس (Habermas). وفي ما يتعلق بوعي الأسود، يعلن قانون أن «الديالكتيك يُدخل الضرورة في أساس حريتي، ويخرجني من ذاتي». وبتعبير آخر، إن الحركة من اليقين الذاتي تنشأ من الضرورة التاريخية للنضال من أجل الحرية لكن شكلها لم يحدده «تطور» أوروبا بعد. إنها، بدلًا من ذلك، تاريخ مفترض بالمطلق من ذاته التي تجد

(٣٩) يلاحظ هـ. س. هاريس بشأن هيغل أن «لا شيء في نظريته المنطقية يضمن الاعتقاد بأن حركة الوعي يجب أن تكون دائمًا تقدمية»، انظر: G. W. F. Hegel, *Phenomenology and System* (Indianapolis: Hackett, 1996), p. 107.

صاغ سارتر «منهجية التقدمي - الارتكاسي» بوصفها مساعدة أساسية: Jean Paul Sartre, *Search for a Method* (1958; translated by Hazel Barnes (New York: Vintage, 1968). غير أنه خلافًا لهيغل وسارتر، يرى قانون أن المنهجية الارتكاسية هي السبيل الوحيد للخروج من طريق الدياالكتيك المسدودة، أي إن الخطوة الوحيدة هي إلى الخلف.

معناها الخاص (BS, 134). يقول هابرماس، متكلمًا على الحداثة: «من دون أي إمكان للنجاة»^(٤٠)، يجب عليها أن تبدأ من ذاتها. وهكذا فإن الانتقال إلى مرحلة سابقة لا يعني بالتالي اتباع مجرى جاهز. إن أصالة هذه البداية الجديدة هي إضافة قانون للعرق، ما يعيد تموضع النضال من أجل الوعي الذاتي في وضع غير متكافئ. وبدلًا من أن يتخلى قانون عن الديالكتيك، فإنه يحوله، مُلمِّحًا إلى أن ديالكتيكه للتحرير في خطر^(٤١)، وهو ما «يعني أنني أتجاوز الحياة نحو خير أسمى هو تحويل اليقين الذاتي القيمة الخاصة بي إلى حقيقة موضوعية ذات صلاحية شاملة» (BS, 218).

إن التأويل الأول لديالكتيك هيغل في كتاب جلد أسود سلبي لأن التطور الجدلي، بالنسبة إلى السود، يقف في طريق مسدودة في ظل انعدام التبادلية؛ الأسود تجمده نظرة الأبيض المحدقة. ولذلك فإن «نظرة»^(٤٢) سارتر تبدو من زاوية فهم قانون للنظرة العرقية ذات إيحاءات تفوق كثيرًا ديالكتيك هيغل بشأن التبادلية. مع سارتر، تغدو نظرة الآخر وسيلة يفهم المرء من خلالها نفسه كما يُرى في العالم من منظور العالم. يمكن «نظرة» سارتر أن تجمده الآخر، لكن العملية متبادلة. ويرى قانون أن سارتر على حق ما دام المرء يفهم العالم من وجهة نظر الوعي المغترب، لكن خلافًا لسارتر الذي يعتبر فكرة الاعتراف المتبادل مهزلة مأساوية، ومثالًا على «الانعدام» والاستحالة في الشرط الإنساني، يعتقد قانون أنها ممكنة (BS, 41). لقد سُدَّت الطريق أمام التبادلية عبر النظرة العنصرية، لكن هذه النظرة ليست مطلقًا أنطولوجيًا. وإذ يختلف قانون ضمناً مع موقف سارتر في كتاب الوجود والعدم القائل إن الحب لا يبلغ سوى الإحباط، فإنه يربط فكرة الحب «الأصيل» بخلقية للتبادلية، «متمنياً للآخرين ما يفترضه المرء لنفسه»، باعتبار ذلك إحدى «القيم الدائمة للواقع الإنساني» (BS, 41).

تقوم نقاشات قانون بشأن المرأة الملونة في «المفهوم المانوي للعالم»

Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourses of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT (٤٠) Press, 1987), p. 7.

Lou Tumer, «On the Difference of the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship: and Bondage,» in: Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting and Renee White, eds., *Fanon: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1996).

Sartre, *Being*, pp. 252-302.

(٤٢) قارن:

(BS, 44) على أساس الاعتقاد بالتبادلية الأصلية. ولذلك يقول «فإنني أسعى لتقصّي أثر نقائص [التبادلية]، وتحريفاتها» (BS, 42)، الأمر الذي يحاول أن يفعله في نقاشه للحب الجنسي المختلط بين السود والبيض. وأحد التحريفات الصادمة بصورة خاصة هو وصفه كيف أن «المفهوم المانوي» البسيط للحقيقة عند المرأة الملونة يؤدي إلى تفكير سحري، يضيف قوى خارقة للطبيعة على طوبوغرافيا المدينة الكولونيالية. إن حلمها بالتحول امرأة بيضاء، بأن تتوحد مع العالم الأبيض والمجتمع الراقي، يجسد مفهوم هيغل بشأن «اليقين الذاتي» وقد أصبح جسداً» (BS, 44). وحقيقة هذا الوعي المتيقن من الأحاسيس تعكس عالماً مقلوباً، حيث المنظر من فوق يسيطر على الحياة من تحت. والاقتصاد العنصري للمدينة الكولونيالية، المعهود منذ أيام الطفولة، يغدو جسداً في «اليقين الذاتي» المانوي لدى المرأة الملونة. إنها تريد أن تعيش في قصر فوق الربوة، المسيطرة على المدينة، وذلك ممكن التحقيق بالتحول سحرياً امرأة بيضاء. ويشير فانون إلى أن من السهل رؤية ديالكتيك الوجود والامتلاك في هذا السلوك؛ فبالنسبة إلى الأسود، لا مخرج من البنية الاجتماعية إلا من خلال العالم الأبيض. وهكذا فإن الديالكتيك ضيق ومعزول ومعادٍ للاجتماع ومسدود الطريق، ويتسم بالتذرية الاجتماعية والاغتراب: «الرجل الأسود متروك لحاله من دون أي فرصة (...) لاختبار وجوده عبر الآخرين»، لأن «كل أنطولوجيا/ وجود تصبح مستحيلة المنال في مجتمع مستعمر ومتحضر» (BS, 109). وبتعبير آخر، أن تكون أسوداً لا يغدو وجوداً ذا معنى إلا في علاقتك بالأبيض، مع أن العكس ليس كذلك. ويعلّق فانون على ذلك بقوله: «هذا شكل من أشكال الاعتراف لم يكن هيغل قد تصوّره». وتقوم العلاقة غير المتكافئة على أساس واقع أن الثقافات الأصلية «تم محوها». فيغدو الديالكتيك بلا حركة.

حيث إن الحرية «يمنحها» الأبيض، يصبح الاعتراف غير ممكن إلا إذا أصبح الرجل الأسود أبيض، أو على الأقل، ذا بشرة لونها فاتح للغاية، لكنه بالتأكيد ليس كمثل «الأسود الحقيقي» (BS, 69). وعليه فإن عالم الحرية الوحيد المتاح للأسود الفرنسي هو «الحياة الداخلية». ومع ذلك فإن الأسود لا يوجد وحيداً، بل في علاقته بالأبيض فقط: «كما أشار الجميع، أن الآخر غير الرجل الأسود ليس الأسود بل الرجل الأبيض» (BS, 97). إن الأسود، وقد تحدّد في سياق الأبيض هو «موضوع بين مواضيع أخرى»، الشأن الذي يعني أن الأسود

تم تجريده من هويته و«سحجه إلى لا موجود». والأمر الذي على المحك أخيرًا في الوضع الكولونيالي هو تغيير الوعي الأصلي إلى «رمز سلطة يمثل السيد» الذي يتولى مهمة الحفاظ على النظام والسيطرة (BS, 145). وهذا هو الواقع المرير الذي يتخلل نقاش قانون لموضوع «الأسود وهيغل».

خامسًا: الأسود والتبادلية

«الزنجي زنجي، ولا يصبح عبدًا إلا في ظل ظروف معينة».

Marx, *German Ideology*

يستهل قانون مقاله «الأسود وهيغل» باقتباس من هيغل ليدعم ادعاءه أن التبادلية المطلقة توجد في قلب الديالكتيك الهيجلي: «وعي الذات يوجد في ذاته ولذاته، وبذلك فهو يوجد من أجل وعي للذات آخر؛ بمعنى أنه لا يوجد إلا من خلال الاعتراف به أو إدراكه» (الاقتباس في BS, 219). هذه التبادلية المطلقة تنطوي على اعتراف متبادل وعقل حيث «أكون فورًا ذا صلة بذاتي»، وفق ما يقوله هيغل^(٤٣). لكن مرحلة الوعي المتحقق في ديالكتيك السيد/العبد لا تصل إلا إلى عتبة إدراك أن وعي الذات يجب أن يكون وحدة «أنواع مختلفة من وعي الذات، كل لذاته (...) أنا هي نحن ونحن هي أنا». وتبدو هذه العملية متناقضة لأن جدلية السيد/العبد تبدأ بفكرة التبادلية الأصلية، مع أنها لا تعطي ثمارها هناك بل تبدأ رحلتها فحسب. إن الفشل في تحقيق التبادلية هو الذي يدفع الديالكتيك/الجدلية قديمًا.

تظل فكرة الاعتراف المتبادل مركزية في فهم قانون لهيغل: «إن الرجل لا يمكن أن يكون إنسانًا إلا بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على رجل آخر من أجل أن يحصل منه على الاعتراف به». من دون الاعتراف، يظل الفرد يركز على الآخر بوصفه موضوعه للفعل (BS, 216-17). ويتابع قانون المسألة بالسؤال عما يمكن أن يقع إذا جاء الفعل من طرف واحد فقط؟ «إذا أغلقت الدائرة، إذا منعتُ استكمال الحركة في اتجاهين، فإنني أبقي الآخر داخل ذاته. وفي نهاية المطاف، فإنني أحرمه حتى من أن يكون موجودًا لذاته» (BS, 217). هنا يتدخل

G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 177. (٤٣)

فانون معترضًا: «ليس ثمة صراع مفتوح بين البيض والسود. يومًا ما اعترف السيد الأبيض بالعبد الأسود، من دون صراع» (BS, 217). وتأتي نقطة التحول في مناقشة فانون لهيغل عندما يكرر ما يلي: «تاريخيًا، الأسود المتشرب بانعدام الجوهر في العبودية، أطلق السيد سراح حريته. إنه لم يقاتل من أجل حريته» (BS, 219). العبد الأسود تلقى الفعل: «الانقلاب وصل إلى السود من الخارج» (BS, 221). لقد قرر السادة البيض أن «يكونوا لطفاء إزاء الزواج» (BS, 220).

إن التبادلية المطلقة التي يؤكدُها فانون بوصفها أساس الديالكتيك الهيجلي تبدو مستحيلة في عالم العلاقات بين السود والبيض. فبدلًا من الصراع، يمنح السيد الأبيض الحرية للعبد الأسود. ومن دون «المجازفة» بالحياة، لا يمكن العبد أن يحصل حقيقةً «الاعتراف كوعي ذاتي مستقل» (BS, 219). ولأن الحرية هنا ليست نتيجة النضال، لا تنشأ قيم جديدة ولا تكون «كلفة الحرية» معروفة. وبدلًا من مباشرة الأسود لحياة تغيرت فيها كل علاقة بصورة جذرية، فإنه يكتفي بالانتقال من «طريقة حياة إلى أخرى». إن العبد من منظور فانون يختلف كثيرًا عن العبد الذي هو من منظور هيغل «متشرب بانعدام الجوهر في العبودية»، فكيف يمكن أن يكون ثمة تأكيد للإمكانات الإنسانية؟

مع أن فانون يعود إلى قضايا الحرية والاستقلال، فإنه يعتقد أن أي فرصة للتبادلية تتبدد تمامًا عندما يدخل عامل العرق، بسبب الغياب المطلق لأي اعتراف بالعبد من جانب السيد. ولا يمكن أبدًا إقامة أي علاقة بين «المتحضر» (الأبيض) و«المستعمر» (الأسود) (BS, 109). ويرى فانون أن الانقسام بين أسود وأبيض هو انقسام عارٍ ومطلق في آنٍ واحد. ولم يحظَ بالقدر الكافي من الاهتمام واقعُ أن عالم البيض قد حال دون أي مشاركة للسود.

إن مجازفة المرء بحياته يتم تأكيدها في اقتباس فانون من هيغل: «الفرد الذي لم يجازف بحياته يمكن من دون شك أن يحظى بالاعتراف به على أنه شخص لكنه لم يحصل على هذا الاعتراف بوصفه وعيًا ذاتيًا مستقلًا» (BS, 219). وعندما يرى فانون أن الفارق الرئيس بين العبد الأسود والعبد كما يراه هيغل هو أن الأول لم يناضل ولم يجازف بحياته من أجل الحرية، فهو يفترض أن هيغل يحيل إلى صراع جسدي بين العبد والسيد في غمار نضال العبد من أجل

الحرية. غير أن هيغل يرى أن العبد يحقق أولاً «عقلاً خاصاً به» ليس من خلال مواجهة جسدية مع السيد بل بتهديم «الرغبة» المباشرة والعمل على «الشيء» من أجل السيد. ومع ذلك، يعتقد فانون أن العبد عندما يكون أسوداً، لا يقدم له العمل أي فرصة للتطوير الذاتي. ذلك أن لون البشرة يصبح المحدّد الوحيد. وأياً كان العمل الذي يؤديه الأسود، فإن المباشرة تسيطر. فالتجربة المحددة الخاصة بعبودية الأسود للسيد الأبيض استدعت إلى العبد «وعياً مزدوجاً»، إذ كل شيء صلب وثابت يتعرض باستمرار للاهتزاز من أساساته.

في هذه الحياة المزدوجة، يكون العبد الأسود خاضعاً، لا بسبب العبودية فحسب، بل بسبب لون البشرة أيضاً. أو على نحو آخر، يغدو العبد مرادفاً للأسود والعكس بالعكس، ويفرض لون البشرة استحالة أن يغير العبد هذا الوضع وأن يصبح مثل السيد، بحيث يتم التعبير عن سعي العبد الأسود للاعتراف بالبقاء معتمداً على السيد الأبيض الذي يحدّد وجود العبد. وخلافاً للعبد الهيجلي، فإن نظرة العبد الأسود الخائفة إلى السيد تعني أن العبد يتخلى عن الأشياء التي يعمل عليها بوصفها مصدراً للوعي الذاتي. وبالتالي، يشير فانون ضمناً إلى أن العبد، عندما يدخل اللون في الصورة، لا يستطيع «أن يخسر نفسه»، وفق تعبير هيغل، «في الموضوع وأن يجد في عمله مصدر التحرر». وبالنسبة إلى العبد الأسود التابع تكون الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هي تخيل الانضمام إلى عالم البيض، أو محاكاة هذا العالم. وبدلاً من [تحقيق] عقله الخاص، ثمة محاولات حثيثة لكسب اهتمام البيض وموافقة البيض (BS, 51). لكن هذه الموافقة لا تأتي أبداً، ويصل العبد الأسود إلى طريق مسدودة تخلق انسحاباً لـ «أنا». ويسجل فانون خلافه مع هيغل في حاشية كما يلي:

«يعتقد هيغل بوجود تبادلية؛ هنا يضحك السيد على وعي العبد. إن ما يريده من العبد ليس الاعتراف بل العمل. وعلى المنوال نفسه، لا يمكن هنا أبداً ماثلة العبد بالعبد الذي يخسر نفسه في الموضوع ويجد في عمله المصدر لتحرره. يريد العبد أن يكون مثل السيد. ولذلك هو أقل استقلالاً من العبد الهيجلي. عند هيغل، يتحول العبد عن السيد باتجاه الموضوع. وهنا يتحول العبد في اتجاه السيد ويتخلى عن الموضوع» (BS, 220-1).

إن التبادلية في سياق التجربة الكولونيالية ليست مشوهة بقدر ما هي

مسدودة الأفق بسبب العائق المتمثل في اللون. ويرى فانون أيضًا أن العبد لا يستطيع كسب الاعتراف من خلال العمل، ما دام السيد يريد [من العبد] العمل فقط ولا يهتم بتأثراً بالاعتراف. وبالمثل، فإن كوجيف، في قراءته هيغل، يرى أن السيد، إن لم يكن وحشيًا، لن يكون راضيًا أبدًا، وأن السيد سيصل في نهاية المطاف إلى طريق مسدودة مأساوية بصورة جوهرية. فهو يريد الخدمة، طبعًا، لكنه يريد الاعتراف أيضًا. غير أن الاعتراف الوحيد الذي يتلقاه هو اعتراف من عبد «ليس هو كائنًا إنسانيًا حقًا». «ولذلك فإن المنتصر في هذا الصراع الدموي من أجل الهوية المحض لن يكون «راضيًا» بانتصاره»^(٤٤). ويضيف كوجيف أن رغبة السيد تحفزه على متابعة انتصاراته الجديدة، لكن كل إخضاع تالٍ يؤدي إلى النتيجة نفسها. وإذا إن السيد يفضل الموت ميتة مشرقة على تلقي الاعتراف من عبد، تظل ثمة طريقتان فقط لتخطي هذه الطريق المسدودة: «يمكن السيد أن يجعل نفسه وحشيًا بسعادة، أو أن يموت سيدًا في ساحة المعركة، لكنه لا يستطيع العيش بوعي وهو يعلم أنه راضٍ عما هو عليه»^(٤٥). وبتعبير كوجيف، فإن السيد الكولونيالي هو ذاك «الوحشي» جدًا الذي لا يريد سوى العمل. ولأن السيد الكولونيالي لا يهتم بالاعتراف، فهو لا يصل إلى طريق مسدودة وجودية. وبدلاً من ذلك، فهو يكتفي بالربح المتأتي عن العبد الذي يكون إمكان تحقيق الوعي لديه احتمالاً يثير الضحك. فالمال في العالم الحديث يحل محل الشرف بصورة كاملة، أو ربما على نحو أدق، هو يعرف أنه بالمال يمكنه شراء الشرف والاعتراف.

لم يستولِ الفرنسيون على المستعمرات انطلاقاً من رغبة في الاعتراف، ربما باستثناء اعتراف المنافسين البريطانيين؛ غير أن ما سعوا إليه في المستعمرات كان المواد الخام والعمل الرخيص. أما بالنسبة إلى المستعمرين، تمامًا كما للبروليتاري عند ماركس، لا يمكن أن تكون ثمة كرامة في عمل عندما يكون العمل لا يمثل سوى استغلال مكشوف بحث. ويرى فانون أن النقابات العمالية والأحزاب الإصلاحية ليست سوى تعبيرات عن توجه

«The Kojève/Strauss Correspondence,» in: Leo Strauss, *On Tyranny* (New York: Free (٤٤) Press, 1991), pp. 142-3.

Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Edited by Allan Bloom (New (٤٥) York: Basic Books, 1969), pp. 46-7.

متواصل نحو السيد الذي يكتفي بدوره بالضحك على العبد وعلى البحث عن الاعتراف. ويمثل الوضع الكولونيالي مأزقًا استقطابيًا ومدعاة للشلل، عصيًا على الإصلاح. ويجب على العبد الأسود أن يحاذر عالم البيض، ويحاذر استحسانه إذا كان يريد إيجاد طريقة ما لتحقيق التبادلية.

يجدر التوقف عند السبب الذي يجعل العبد الأسود لا يتجه، بحسب رأي قانون، نحو موضوع العمل. إن التوجه نحو الموضوع، وفق تصورات هيغل، يكون في البداية اضطرابيًا بسبب الخوف المطلق والرغبة من السيد. ثم يأتي الوعي إلى العبد في مجرى استمرار العمل. أما قانون فيرى أن العبد الأسود لا يخبر سوى انحلال عام للوجود، وينشأ البؤساء على خلفية الخوف والرغبة المطولين والمنتزعين للإنسانية اللذين يخلقهما السيد. ثمة رهبة، لكن ليست ثمة بداية جديدة من خلال العمل. وخلافًا للورد عند هيغل، فإن مالك الأرض أو رجل الأعمال الكولونيالي لا يريد خدمة شخصية، بل يريد فقط عملاً يضمن الربح. وهو، كما حال الرأسمالي، ليس لديه اهتمام مباشر بنتائج العبد (من حيث هو بوكسيت [صخر يستخرج منه الألومنيوم] أو هو كتان، على سبيل المثال)، كما أنه لا يعترف بأي شيء خاص في ما عني علاقة العبد بـ «الطبيعة». كل ما يهمه هو أن يقوم «العبد» بعمل شاق. ويبدو أن ما يصفه قانون، فيه من المشترك مع «عبد الأجر» أكثر مما مع العبد لدى هيغل.

يمكن أن يرى المرء أن العبد لدى هيغل يريد هو الآخر أن يحاكي السيد. لكن إذا كان العبد الأسود يريد أن يكون مثل السيد فإن ذلك يعني شيئًا آخر مختلفًا تمامًا، وبالتحديد، عليه أن يظهر بمظهر السيد - وبتعبير آخر، عليه أن يصبح أبيض البشرة. ويشير قانون إلى أن هذا التذويت للرغبة في أن يكون الأسود أبيض البشرة هو «شكل من الاعتراف لم يتصوره هيغل: «إن مأزق العبد الأسود هو أنه يجب مثاليًا أن يتحول أبيض أو أن يختفي» (BS, 63). كيف يمكن الأسود والحال هذه أن يعترف بإمكان الوجود؟ كيف يمكن الأسود والحال هذه أن يهرب من هذه الحلقة المفرغة، من هذا «المفهوم المانوي المتأصل للعالم»، إذ يمثل الأبيض والأسود قطبين في عالم متصارع على الدوام؟ (BS, 44).

إذا سلمنا بأن هدف النسق الهيجلي هو الاعتراف المتبادل، فإن ذلك يصبح

أكثر وليس أقل أهمية بالنسبة إلى قانون. إذ إن قانون يتفق ضمناً مع هيغل على أن ما يظل «يتنظر الوعي هو تجربة ما هي الروح ؟». وعلى المرء أن ينظر في «سلسلة الإزاحات التي يُخفق فيها الوعي في التعرف إلى نفسه في وعي ذاتي آخر»^(٦٦). إن عدم مقدرة الأسود على كسب الاعتراف من الأبيض يستوجب، بحسب قانون، إزاحة، أو «نكوصاً» إلى عقل المرء نفسه، إلى وعي خاص بالأسود بوصفه أرضية ممكنة للتبادلية (الاعتراف المتبادل).

سادساً: فك قيود الديالكتيك

يصف قانون دياكتيك السيد والعبد مستعملًا المصطلحات نفسها التي ناقش فيها هيغل الصراع الابتدائي بين وعين ذاتيين متساويين يسعيان وراء الاعتراف^(٦٧). وبعد تصوير السعي الابتدائي «وراء المطلق» في كل وعي ذاتي منهما، الذي يؤدي إلى الصراع من أجل السيد، يعيد قانون إدخال الصراع الجسدي في المناقشة الأخيرة بعد أن ترسخت [حالة] السيد والعبد. فهو يرى أن اللون قد حدّد النتيجة مسبقاً وجعلها مطلقة. هناك لا توجد لحظة سابقة تشهد وعين ذاتيين متساويين. ففي الوضع الكولونيالي، ليس لدى الأسود مقدرة على استعباد الآخر. ويستعمل قانون التعليق التالي من هيغل الذي يشير إلى الفترة الابتدائية من الصراع، بوصفه واسطة العقد في نقده لديالكتيك السيد/العبد: «بالمجازفة بالحياة فقط يتم الحصول على الحرية» (BS, 218). من دون مثل هذه المجازفة في نضال العبد ضد السيد لا يمكن وقوع اعتراف أصيل، أو استقلال، أو حرية.

لأن قانون يصر على استحالة أن يأتي الوعي الذاتي إلى العبد من خلال «العمل القسري» (BS, 238)، يبدو أنه يوافق على أن حالة السيد/العبد «ليست

J. M. Bernstein, «From Self Consciousness to Community,» in: Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 20.

(٦٧) تأتي شبه الجملة من مناقشة ج. أ. كيلي لكتاب رايَا دونايفسكايا: *Raya Dunayevskaya, Philosophy and Revolution in Hegel's Retreat from Eleusis* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 239.

سوى التحقق المتكرر لرغبات السيد»^(٤٨). إن السيد يسيطر على سرد قانون لأنه إذا مُنحت الحرية لا يعود لدى العبد أي دافع لتجاوز وضع العبودية. وبعبارة هيغل: «إن الاستقلال من دون نقيض مطلق (...) يظل من دون مغزى الاعتراف المطلوب»^(٤٩). إن لبّ المسألة بالنسبة إلى قانون هو أنه عندما كان العبد الأسود يقاتل أحياناً، كان القتال دائماً مدفوعاً بـ «قيم يُسرّ بها سادته»، قيم مثل «حرية البيض وعدالة البيض» (BS, 221)^(٥٠). إن العبد الأسود «مغسول بالبياض» (إذا جاز التعبير) وليست عنده ذاكرة عن النضال أو مكابدة الحرية. وبقدر ما تمثل العبودية موقفاً إزاء الوعي، يؤكد هيغل أن أي اعتناق يمنحه السيد، أو أي طرف آخر، لا يخلق حرية عند العبد (ولا حتى الموقف من الحرية الذي يعطي القوة جزئياً والموجود لدى الرواقيين). ومن دون الوعي الذاتي الواصل من نفسه لدى العبد، لا يمكن لأي «تحرر» أن يخلق حرية فعلاً. إن العبد الأسود «محكوم عليه»، ليس لأن التطور الذاتي مسدود الأفق، بل لأن العبد لم «يستهدف موت الآخر»^(٥١). وبالمثل يعتقد هيغل أن العبد الذي لم يخبر «الخوف المطلق» سيظل «غارقاً في العبودية»^(٥٢).

إن ما يسميه كوجيف أيديولوجيات العبد يتوافق مع فكرة قانون بشأن العبد الأسود الذي لم يقاتل من أجل الحرية. فعلى سبيل المثال، يرى كوجيف أن الشكوكي، «من دون صراع، من دون بذل الجهد (...) يحصل، في الرب ومن خلاله، على المساواة مع السيد: المساواة ليست سوى سراب، مثل كل شيء آخر في عالم الأحاسيس هذا الذي تسيطر فيه العبودية والتسديد»^(٥٣). وفي رأي قانون، يستمر عالم السيد والعبد لأنه، بدلاً من الصراع المكشوف، يتصرف

G. A. Kelly «Notes on Hegel's Lordship and Bondage.» in: Alasdair MacIntyre, ed., (٤٨) *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Press, 1972), p. 213.

Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 187. (٤٩)

(٥٠) يتحدث قانون بالتحديد عن الأسود «الفرنسي». وهو يرى أن «الأسود الأميركي يُعرض في مشهد مختلف. فالأسود، في الولايات المتحدة، يُقاتل ويُقاتل» (BS, 221).

Hegel, para. 187. (٥١)

(٥٢) يمكن أن ينطبق هذا الموقف على الأسود الذي لم يخبر «معاناة الحرية» بل عمد بدلاً من ذلك إلى ارتداء قناع أبيض؛ لكنه لا يشاطر إلا قليلاً الموقف من الحرية الموجود في «الحرية ووعي الذات»، والأقرب إلى الزنوجة، انظر: Hegel, para. 192.

Kojève, *Introduction*, p. 55. (٥٣)

السيد الأبيض كأنه الله ويمنح الحرية: «في يوم ما، ومن دون صراع، اعترف السيد الأبيض بالعبد الأسود» (BS, 217). وتامامًا، كما أن هيغل يرى أن الرواقية والشكوكية هما موقفان يمكن أن يتبناهما السادة أو العبيد على حد سواء، يضيف قانون أن الأسود لا يغدو سيدًا، بل «يظل عبدًا سُمح له بتبني موقف السيد»، في لحظة يُفترض أن لا يبقى سادة وعبيد بعدها.

في سياق الأسود/ الأبيض، يمكن أن يفترض وعي أسود نفسه متأكدًا من ذاته، حتى لو لم يواجه الكولونيالية جسديًا، يمكنه إلى درجة معينة أن يتجاوز الوضع العقلي الكولونيالي. وبحسب تعبير هيغل، فإن الوعي الذاتي الحر يصبح واعيًا لحقيقته من خلال تجربة «إجباره على العودة إلى ذاته»، وبالتالي «تحوّله إلى وعي مستقل حقًا»^(٥٤). ويكتب قانون في مؤلفه جلد أسود، أن وعي الأسود هو «تابع ذاته»، وفي الوقت نفسه، فإن دياكتيك التذويت نفسه «يجلب الضرورة إلى أساس حريتي ويدفعني إلى الخروج من ذاتي» (BS, 135).

إن الإلزامي هنا يصبح إلزامًا بالتذكر وإعادة اكتشاف المكبوت. ومع ذلك ينهي قانون كتابه متسائلًا: ماذا يمكن أن يعني وجود فيلسوف أسود بمثل عظمة أفلاطون للطفل ذي الثمانية أعوام الذي يعمل في حقول قصب السكر؟ إن ذلك لن يغيّر حياة الطفل. كما أنه يتأمل في ما إذا كان وقوع تغيير في الوعي الذاتي للطفل ذي الثمانية أعوام العامل في حقل قصب السكر، يجعل الأمور تختلف. ويمتدح قانون العامل الذي يعرف أن وعي الأسود ليس كافيًا ويعرف ضرورة النضال الجسدي. وبحسب سيناريو هيغل، لا يمثل الوعي الذاتي للحرية سوى موقف جديد إزاء الحرية؛ إنه لا يساوي الحرية. لكن هذا الموقف من الذات، في الوقت نفسه، ينكر أو يرفض قوة الآخر. ويرى قانون أنها إعادة اكتشاف «تهز العالم» (WE, 45). وهو يتحدث في ختام «الأسود وهيغل» عن الوضع المختلف للأفارقة الشباب الذين «سعوا للحفاظ على أصالتهم؛ أصالة القطيعة، والصراع، والمعركة». ويضيف قانون أن العبد السابق «بحاجة إلى تحدٍّ لإنسانيته» (BS, 222). وهذا التحدي يعيدنا، بمعنى ما، إلى المرحلة الابتدائية من دياكتيك السيد/ العبد، حيث كان وعيان ذاتيان متساويان يقاوتان من أجل الاعتراف. ويعاد استحضار هذا الديالكتيك في كتاب معذبو الأرض:

«يكتشف أن جلد المستوطن لم يعد ذا قيمة تفوق قيمة جلد السكان الأصليين (...). كل الاطمئنان الثوري الجديد الذي لدى المواطن الأصلي ينشأ منه ومن أجله، في واقع الأمر، فإن حياتي نساوي من حيث قيمتها حياة المستوطن، لم تعد نظرته تضعفني أو تجمّديني. ولم أعد أشعر بالقلق في حضوره» (WE, 45).

إن يقين «السكان الأصليين» خلال الفترة الحديثة من نزع الاستعمار ليس في الحقيقة عودة بل هو قفزة إلى عقل أكثر نقدية بكثير من عقل السيد الأبيض. وهذا العقل، حيث الوعي هو «اليقين بكونه كل الحقيقة»^(٥٥)، يتصف بواقع أن السيد يجب طرده. وعندها فقط يمكن أن تبدأ مسألة التبادلية الإنسانية، حيث ينفتح الوعي على تعدد الأنا.

في حين يتفجع كتاب جلد أسود على تبعية العبد الأسود الذي «تاريخياً حرره السيد»، وهو بالتالي «يكتفي بشكره على حرّيته»، يؤكد كتاب معذبو الأرض أن المستعمر كان في ثورة مستمرة، وإن لم تكن بادية للعيان دائماً. حقاً إن خصوصية العبد المستعمر، في كلا الكتابين، تضيف بعداً جديداً. ففي الكتابين، يؤكد قانون غياب التبادلية. لكن إذا كان هذا الغياب في جلد أسود يشير إلى فقدان شيء مرغوب، فإنه يغدو في معذبو الأرض الأساس لبداية جديدة بالمطلق تتأسس منها إنسانية جديدة. وهو الآن يعتقد أنه لا يمكن تحقيق تبادلية أصيلة إلا بمغادرة أوروبا. وفي عملية قلب للطاولات على هيغل، يرى قانون أن الديالكتيك أصبح بلا حركة في أوروبا، حيث وصلت أوروبا إلى طريق السيد المسدودة، وهي تغدو «الوعي غير الجوهري»، في حين أن أفريقيا، موقع ثورة العبيد، تعبّر على خير وجه عن مشروع التبادلية الإنسانية^(٥٦).

في تناقض واضح مع العبد السابق الذي، كما اشتكى قانون، هو مجرد حتى من «أثر النضال من أجل الحرية»، فإن الفلاح المستعمر، «الذي يجسد التاريخ»، موهوب بـ «صورة عقلية عن العمل» من أجل «تخطيم العالم

Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 231.

(٥٥)

Hegel, *Phenomenology of Spirit*, para. 192.

(٥٦)

الكولونيالي» (WE, 40). وفي سياق الثورة الجزائرية، لا يعالج قانون العمل بتعايير عامة، لكنه عوضًا عن ذلك يحدد مكان ذات ثورية بعينها، رغبة في «المجازفة» بالحياة والعمل من أجل قضية التحرير. ومع ذلك، وقبل الانتقال إلى عمل قانون في الثورة الجزائرية، يجب علينا العودة إلى «الثورة الداخلية» التي دعا إليها في كتابه جلد أسود، ولا سيما دياكتيك وعي الأسود.

يبدو للوهلة الأولى أن إضافة العزق إلى دياكتيك السيد/ العبد تأخذنا إلى خارج الديالكتيك نفسه نحو مفهوم مانوي للعالم، لكن الوعي يُجبر في الواقع على العودة إلى اليقين الذاتي ويعود الديالكتيك إلى الظهور في وعي الأسود الذي يصبح أساسًا لاعتراف جديد. وفي الوقت نفسه، يبدو منهج النكوص مناقضًا، ولا سيما في ضوء اقتباس قانون من ماركس بوصفه تصديرًا للفصل الأخير من كتابه: «إن الثورة الاجتماعية (...) لا يمكن أن تستمد أشعارها من الماضي، بل من المستقبل فحسب» (مقتبس في: BS, 223). بيد أن عودة قانون إلى إشكالية «نزع الاغتراب بصورة أصيلة»، بوصفه إعادة تنظيم «بمعنى الكلمة الأكثر مادية» (BS, 12)، تكون في خانة مختلفة تمامًا عندما يُفهم «منهج النكوص» على أنه ليس عودة إلى الماضي أو اختراعًا له بل هو تفكير مَلّي نقدي في الذات. وبتعبير آخر، فإن منهج التدوير، أو التحويل إلى الداخل، يعطي العمل اتجاهه. وبدلًا من جوهر إنساني لا زمان له، يبرز المبدأ الإنساني عند قانون من نضال متعدد المستويات من أجل تقرير المصير الذاتي. وبهذا الفهم على «الاغتراب الأصيل أن يجد محتواه الخاص» (ماركس، مقتبس في: BS, 223). وبدلًا من النظر إلى الآخر، فإن التفكير المَلّي النقدي في الذات الذي يُفهم اجتماعيًا، لا تأمليًا، يستوجب تطورًا ينطلق من ذاته. إن قانون ليس مجرد رجل عملي، بل هو أيضًا ناقد للعمل الانفعالي. بيد أن تطور كائنات بشرية ناشطة تقرر مصيرها الذاتي هو مسألة مركزية في تفكيره وفي «منهج النكوص» الذي يُفهم على أنه جزء من دياكتيك غير مرتب ومفتوح النهاية. والتحرر الذاتي الذي هو معتقد مركزي في المشروع الإنساني الجذري، لا يتم أبدًا بصورة آلية؛ فهو في رأي قانون يتطلب تغييرًا أساسيًا ومتواصلًا في طبيعة الذاتية التي تعني في العالم الكولونيالي تغييرًا أساسيًا في وضع الديالكتيك.

الفصل الثاني

التحليل النفسي وعُقْدة النقص لدى الأسود

«كل ما يفعله المارتينيكي يفعله من أجل الآخر».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

ليس كتاب جلد أسود مجرد كتاب لإيجاد معنى للتمثيلات الأوروبية للسود. تتمثل أطروحته في نزع اغتراب الأسود الذي تذوّت النظرة المحدقة العنصرية للآخر الأبيض، التي غالبًا ما يتم التعبير عنها بوصفها «عقدة نقص». يبدأ الكتاب باستهلال من كتاب إيمي سيزار *Discourse on Colonialism* (خطاب حول الاستعمار): «إنني أتحدث عن ملايين الرجال الذين بمهارة تم حقنهم بالخوف وعقد النقص والذعر والعبودية والقنوط والإذلال» (BS, 7). وهذا الفصل يستكشف نقاش فانون عقدة النقص عند الأسود في إطار نظرية التحليل النفسي.

إن تشخيص معاناة المستعمر بسبب عقدة النقص لم يبدأ أصلاً مع سيزار، حيث كانت بوليت ناردال (Paulette Nardal) قد امتدحت شاعري «نهضة هارلم» كلود ماكي (Claude McKay) ولانغستون هيوز (Langston Hughes) لرفضهما عقد النقص كافة^(١). كما تناول هذه العقدة عدد من الخبراء الكولونيين في الشؤون الأفريقية مثل ج. كولن كاروثرز (J. Colin Carothers) وديدريتش ويستermann (Diedrich Westermann)، اللذين وجداها في صفوف السود المتعلمين، «المتطورين»، وتناولها أيضًا أوكتاف مانوني (Octave Mannoni) الذي حدّد أصل عقدة النقص

Paulette Nardal, «The Awakening of Race Consciousness» Translation of «Eveil de la conscience de race», *La Revue du monde noir*, no.6 (1932), in: Robert Bernasconi, ed., *Race* (Oxford Blackwell, 2001), p. 108.

Dietrich Westermann, *The African Today*: انظر: ذلك الوقت، ومن أجل تشخيص يعود إلى ذلك الوقت، انظر: (London: Oxford University Press, 1934).

في الشخصية الأفريقية ما قبل الاستعمار الكولونيالي. إنها عقدة الاتكالية التي تجعلهم ناضجين للاستعمار الكولونيالي، كما يرتني مانوني. ومع ذلك، فإن قانون، المشكك في هذه المصطلحات بوصفها تبريرات للكولونيالية، يتقبلها عبر كتاب جلد أسود بكامله. والمشكلة مع عقدة النقص لدى المستعمر هي في عدم وجود أي مخرج حقيقي: فإما قبول الاتكالية، أو محاولة أن يصبح متعلماً، وأن يواجه عقدة النقص ويتطلع باستمرار إلى اعتراف الأبيض به. وتقبل قانون فكرة أن منهجية التحليل النفسي قد تشير إلى مخرج ما بكشفها «التأثيرات الشاذة» المسؤولة عن عقدة النقص (BS, 10). لكنه يضيف قائلاً:

«أصر فرويد على أن العامل الفردي يجب أن يؤخذ بالاعتبار خلال عملية التحليل النفسي. واستبدل نظرية تاريخ الأعراق بمنظور تاريخ الكائن الفرد. وسيتضح أن اغتراب الرجل الأسود ليس مسألة فردية. فإلى جانب تاريخ الأعراق وتاريخ الكائن الفرد يوجد التاريخ الاجتماعي (...) فلنقل إن هذه مسألة تشخيص اجتماعي» (BS, 10).

من هذا المنظور يبدأ قانون الفصل السادس من كتابه جلد أسود، «الأسود وعلم النفس المرضي»، بسؤال بشأن «مدى إمكان تطبيق استنتاجات فرويد أو أدلر (Adler) على الجهد المبذول لفهم نظرة الرجل الملون إلى العالم»؟ والسؤال بشأن «إمكان أن يتصرف الرجل الأبيض بصورة صحية إزاء الرجل الأسود، وأن يتصرف الرجل الأسود بصورة صحية إزاء الرجل الأبيض» (BS, 169) يستوجب حلاً عملياً، ويتوجه قانون إلى نظرية التحليل النفسي لمساعدته في فهم نظرة الأشخاص الملونين إلى أنفسهم وإلى العالم، وفي ترسيم وسائل لتقويض عقدة النقص والعالم الذي يصنعها. لكن في حين يأخذ قانون نظرية التحليل النفسي على محمل الجد، فهو في كل مرة يتفق فيها مع منظر للتحليل النفسي يجد أن ثمة تعديلاً فورياً. فلدى إدخال مسألة العرق يتعين على المرء أن ينتقل من الفردي إلى الاجتماعي، ومن الشعور الباطني إلى الوعي. «إن نزع الاغتراب عن الرجل الأسود بصورة فاعلة يستوجب اعترافاً فورياً بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية. إذا كان ثمة عقدة نقص، فإنها ناتجة لعملية مزدوجة - هي اقتصادية بالدرجة الأولى» (BS, 10). وفي حين أن [العامل] الاقتصادي يظل في خلفية الصورة، فإن

اهتمامه بتذويت عقدة النقص يؤدي به إلى منهجية للتحليل النفسي. لكنه يعتقد أنه في حال وجود تذويت - أو بالأحرى، استبطان لون البشرة - فإن العملية لا تكون من نوع عصابي استحواذي، «قريبة» من النوع العصابي الاستحواذي (BS, 60)، حيث غالبًا ما ينسخ موقف الأسود الهذيان الارتعاشي ويحاذي أحيانًا المنطقة المرضية. وفي رأي فانون، ثمة فرق بين العصاب الإكلينيكي وتذويت عقدة النقص الذي يشجعه الواقع الاجتماعي - الاقتصادي، لكن ذلك لا يعني القول إن أحدهما حقيقي أكثر من الآخر.

بحسب مصطلحات التحليل النفسي ذاته، إذا كان هذا التحليل يعي أنه قد لا ينتج دائمًا النتائج المرجوة (BS, 59)، فإن أسئلة أكثر ثثار في مجتمع عنصري بشأن فائدة التحليل النفسي الفردي. وإذا كانت الصدمة في أوروبا نُكِبَت في الشعور الباطني لدى الفرد، فإن في البلدان المستعمرة افتقاراً جماعياً إلى الموضوعية. «إن الأسود كائن رُهابي المنشأ» (BS, 154)، لكن فانون يضيف القول «ليس ثمة ما هو ذُهاني في السود الذين يجري نقاش حالتهم هنا». وفي حين أن الأسود قد يكون يعاني حقاً ضِعْفاً في الأنا، ويتوقف عن الفعل بوصفه شخصاً فاعلاً عندما يكون الآخر الأبيض هو هدف الفعل، فإن لغة التحليل النفسي تكون أكثر الأحيان مفيدة بوصفها مجازاً. وعدم التكافؤ هذا بين نشاط التحليل النفسي وحقيقة العبد يقود فانون إلى الاعتقاد أن «استبدالاً دياكتيكياً» يشتغل عندما ينتقل المرء من تحليل الأبيض إلى تحليل الأسود. وهكذا نعود إلى الوضع الاجتماعي: «في كل مجتمع، في كل مشترك، توجد - يجب أن توجد - قناة، منفذ يمكن من خلالها إطلاق القوى التي تتراكم في هيئة عدوان (...) كل نوع من أنواع المجتمعات يتطلب، طبعاً، نوعاً من التطهير خاصاً به» (BS, 145-146). وفي المجتمع المستعمر، يتأطر هذا الإطلاق بتذويت سلطة السيد الأوروبي. وترتد سلطة السيد الأبيض على الذات أو المجموعة. وفي الأنتيل، يوجد الانطلاق من هذا المأزق في عملية استبدال وتماثل: «يتبنى الشاب الأسود بصورة ذاتية موقف الرجل الأبيض» (BS, 147).

لعل إنكار عقدة أوديب هو أكثر مواضع اختلاف فانون مع نظرية التحليل النفسي. ففي كل مرة يستدعي فيها فانون اسم لاكان، ينكر أهمية عقدة

أوديب^(٢). وأياً كانت المراجعة الأخرى التي يقوم بها لاكان لمفهوم فرويد، لم تفتُ قانون فرصة إقامة ارتباط بين لاكان وعقدة أوديب، ما دام تجديد لاكان للمعتقد الفرويدي كان من خلال تحويل عقدة أوديب من العالم الطبيعي إلى العالم الرمزي.

كان فرويد قد اقترح أنه لا يمكن اختزال عقدة أوديب إلى وضع فعلي، ولذلك فإنه عندما كانت تواجه بالأدلة الأمبيريقية التي يعرضها علماء

(٢) إن أهمية لاكان المبالغ فيها في عمل قانون أسفرت عن مشروع إيجاد موضع لقانون في الإطار اللاكاني. وما يدعو إلى السخرية أن من المفترض أن قانون يستخدم مفاهيم لاكان التي لم يتم إنجاز صوغها إلا بعد أن كتب جلد أسود. ويقتصر تأثير لاكان في كتاب جلد أسود على مقالة لاكان «عودة إلى هيغل» المنشورة قبل عام ١٩٥٣.

إن الاقتباس الوحيد الذي نقله قانون هو مقالة لاكان المنشورة في عام ١٩٣٨ بعنوان: «La Famille: Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale» dans: Encyclopédie française, vol. 8, sec. 40 (La Vie mentale) ed. A. de Mounzie (Paris: Société de gestion de L'Encyclopédie française).

ولا يقتبس قانون «مرحلة المرأة». ويجب الإشارة إلى أن لاكان يشير إلى مرحلة المرأة في «La Famille» لكن ورقته البحثية لعام ١٩٣٦ عن مرحلة المرأة كانت مفهومة (على أنها مرحلة الـ Looking-Glass) لكنها لم تُنشر في مجلة *International Journal of Psychoanalysis*. أما نسخة البحث المنقحة والأكثر انتشاراً فجرى تقديمها في زيوريخ في عام ١٩٤٩، وهي منشورة في: Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (New York: Norton, 1977).

يعيدنا لاكان إلى مناقشة هيغل. فـ «مرحلة المرأة» تتأثر بمشاركة لاكان في محاضرات كوجيف عن هيغل. وكان كوجيف ولاكان قد قررا في عام ١٩٣٦ التعاون في مشروع عنوانه «هيغل وفرويد: محاولة تفسير مقارن». بيد أن المشروع لم ينطلق. ويشير ديفيد ماسي إلى أن إعادة قراءة كوجيف بعد قراءة لاكان هي «تجربة صدمة الاعتراف، إحساس غير مريح حقاً بأنك رأيت هذا من قبل»:

David Macey, *Lacan in Context* (London: Verso, 1988).

إن مرجعية كوجيف - هيغل هي «عنصر مركزي» في مقالة لاكان «La Famille» عندما يعزو لاكان إلى هيغل مفهوم «أن الفرد الذي لا يناضل من أجل الاعتراف لن يصبح قط شخصية قبل أن يموت». وهذه الفكرة مركزية لاعتماد قانون رأي هيغل في كتاب جلد أسود، حيث يقول، مقتبساً هيغل إن الشخص الذي لم يجازف بحياته «لم يحقق حقيقة الاعتراف بوصفه وعياً ذاتياً مستقلاً» (BS, 219). وفي حين أن قانون يجد في إعادة الاشتغال على دياكتيك التبادلية الخاص بهيغل إمكانية لـ «فتح الباب أمام كل وعي»، فإن لاكان، من جهة أخرى، يمنح هيغل الفضل في تقديم «قانون حديدي لزماننا»:

«Aggressivity in Psychoanalysis» (1948) in: Lacan, p. 26.

ويضيف مقتضباً أثر كوجيف أنه «من الصراع بين السيد والعبد يستنتج العملية التاريخية الذاتية والموضوعية بكاملها». وفي حين أن قانون قد يوافق على أن الحرية الحقيقية كانت تنشأ من وعي غياب الحرية، فإنه لم يكن سعيداً أن يترك الأمر عند هذا الحد. ويدعي قانون أن كتاب جلد أسود هو امرأة، وليس مرحلة امرأة؛ إن التعليق المُجَزَّ الواضح لديه «بنية تحتية تقدمية» في ظل الحاجة إلى تغيير اجتماعي.

الأنثروبولوجيا، أمثال مالينوفسكي (Malinowski)، كان أتباع الفرويدية يقومون ببساطة بتحويل مستوى التجريد من خلال النظر إلى أيٍّ من الأدوار الاجتماعية يعبر عن البنية المثلثة الأضلاع التي يكونها الطفل، والموضوع الطبيعي للطفل، وحامل القانون. فانون يشير إلى هذا السجل (BS, 152)، لكنه يجد النقاشات مركزية العرق لأن علماء الأعراق غالبًا ما يُسقطون عُقد حضاراتهم نفسها على الشعب الذي يدرسونه. و«بوضع دراسات علماء الأعراق جانبًا»، فإنه يؤكد أنه سيكون من الصعب العثور على عصاب أوديب في الأنتيل (BS, 152). فالعصاب ليس عنصرًا أساسيًا في الواقع الإنساني، لكنه مثل «كل مظهر، كل مذهب قبلي فاعل في مارتينيكي هو نتاج وضعه الثقافي» (BS, 151-152).

ليس العصاب ولا عقدة أوديب هما العنصران الأساسيان للحقيقة الإنسانية، لكن مغادرة فانون لكل من فرويد ولاكان لا تقوم على أساس مبدأ النسبية الثقافية. ذلك أن نظريته الفينومينولوجية إلى الثقافة، كما تنعكس في التجربة المعاشة، هي التي تؤكد نقده عقدة أوديب. إن الكلام على العصاب يعني الكلام على حالة ثقافية معينة يمكن تغييرها. وبإثارة فانون التساؤل بشأن شمولية عقدة أوديب فإنه لا يتخلى عن فائدة استعمال التحليل النفسي الفردي، لكن الكلام على العصاب في مجتمع مستعمر مع إغفال السياق الاجتماعي سيكون تضليلًا فظيحا. ويستمد فانون انتقاده عقدة أوديب من «تصميمه على السيكلوجيا الإنسانية في إطار الإحداثيات الاجتماعية - التاريخية الجوهرية»، وهكذا، لا مكان للمنظورات السيكلوجية في مفهوم فانون للثقافة والشخصية^(٣).

إن عصاب المرأة البيضاء الكولونيالية، انجذابها نحو شخص من السكان الأصليين ونفورها منه، يبدو في توافق مع الأهمية التي يوليها لاكان لانحطاط صورة الأب. ففي رواية دوريس ليسينغ (Doris Lessing) المعنونة (العشب يغني) (*The Grass is Singing*) (الصادرة في عام ١٩٥٠) التي تدور أحداثها في جنوب أفريقيا، يرتبط «جنون» ماري تيرنر أساسًا بأبيها المدمن الكحول وبزوجها الأحمق. أليس شعورها بالذنب تعبيرًا عن فانتازيا عدوانية طفولية؟ ومع ذلك،

Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum (٣) Press, 1985), p. 73.

يصبح شعورها بالذنب وفعل الأخطاء مجدولاً بصورة المواطن الأصلي. المواطن الأصلي الذي تضربه، الرجل القوي المقتول العضلات الذي يصبح عبد منزلها، والذي يقترب منها رويداً رويداً كلما ابتعد زوجها منها أكثر، هو الآخر الحقيقي وموضوع الرغبة. مرة أخرى، يرفض قانون النظرية الفرويدية الكلاسيكية:

«هذه هي نظرتي إلى المسألة (...) في هذه المرحلة (بين الخمسة والتسعة أعوام)، الأب، وقد غدا الآن قطب الليبدو عندها، يرفض على نحو ما أن يتبنى العدوان الذي يطلبه منه الشعور الباطني للفتاة الصغيرة. عند هذه النقطة، وفي غياب الدعم لهذا العدوان الهائم على وجهه فإنه يتطلب تشغيلاً. وبما أن الفتاة هي في عمر يبدأ الطفل عنده في دخول الفولكلور والثقافة وفق مسالك نعرفها، فإن الأسود يصبح المستودع المحتوم لهذا العدوان» (BS, 179).

في حاشية بشأن عقدة أوديب، يضيف قانون القول إن «المحللين النفسيين سيترددون في مشاطرتي هذا الرأي، «خصوصاً» لاكان [الذي] يتحدث عن «وفرة» عقدة أوديب». وكما في الإحالات الأخرى إلى لاكان، يضيف قانون فوراً سياقاً اجتماعياً وتاريخياً لإشكالية الأمة والأسرة، هذه المرة: «إن انهيار القيم الأخلاقية في فرنسا بعد الحرب كان ربما نتيجة الهزيمة التي مُني بها الوجود الأخلاقي الذي كانت تمثله الأمة. إننا نعرف ما يمكن أن تنتجه مثل هذه الصدمة على المستوى الأسري» (BS, 152 n14). ويتنقل تحليل قانون القائم على التشخيص الاجتماعي من الأسرة، الوحدة الأساسية للتحليل النفسي، إلى الوضع الاجتماعي الأوسع. إن العائلة تقوم بدور مركزي في تنشئة الطفل في إطار مجتمع. والأب مسؤول اجتماعياً عن الطفل وهو الذي يُلام، إن شئتم، على سلوك الطفل. إن الطفل «الطبيعي» الذي ينشأ في كنف أسرة «طبيعية» سيغدو شاباً بالغاً «طبيعياً». ويضيف قانون حاشية كي يهدي الشكوكيين لاستعماله كلمة طبيعي، لكن لدى الاتصال بالمجتمع الأبيض يقع انشقاق. فسيكون على الأسود الذي يذهب إلى أوروبا أن يختار بين العائلة والمجتمع. وسيكون على المرء أن يواجه بالرفض: «وبتعبير آخر، فإن الفرد الذي يتسلق إلى مجتمع - أبيض ومتحضر - يميل إلى رفض أسرته - السوداء الهمجية - على أجنحة الخيال (...). البنية الأسرية يلقي بها إلى الوراثة إلى الـ «هذا» [ذلك

الجانب اللاشعوري من النفس الذي يُعتبر مصدر الطاقة البهيمية» (BS, 149)؛ والتشديد من جانبنا). وفي الواقع، «حيث إن الدراما العنصرية يتم عرضها في العلن، ليس لدى الرجل الأسود وقت «لجعلها لاوعياً» (...) إن عقدة النقص أو التفوق لدى الأسود أو شعوره بالمساواة هما في إطار الوعي» (BS, 150). وإذا كان قانون يعتقد فعلاً أن بإمكان التحليل النفسي أن يساعد في العصاب الفردي في مجتمع «طبيعي»، فإن منهجيته الإكلينيكية/ السريرية كانت معالجة اجتماعية، بتأكيد العلاقات بالبيئة وبين الأشخاص، وكان نقده الجذري للمجتمع يعني أن السياق الاجتماعي للعلاقات الإنسانية كان يمثل تحدياً ثابتاً للنظرية.

في الأمثلة المارتيينكية التي جرت مناقشتها في كتاب جلد أسود، تكون عقدة الاتكالية نتيجة إحساس تاريخي بالنقص. ويخلق رد الفعل عليه سلوكاً عصائياً، لكن جذوره اجتماعية وثقافية، وليست فردية. وبالتالي، فإن قانون وجد صلة بتركيز أدلر على المنشأ الاجتماعي للعصاب، وكُرس له فقرة من فصل «الأسود والاعتراف»^(٤). وكان أدلر قد ركّز على النقص، والتعويض، والسعي وراء التفوق، وكذلك على الشعور الاجتماعي وكوكبة الأقرباء. وبتطبيق قانون علم النفس الفردي الأدلري على الأنتيل، تبدو استنتاجاته للوهلة الأولى متوافقة مع نظرية أدلر:

«الأسود محط مقارنة. هناك الحقيقة الأولى. إنهم محط مقارنة (...) ليس لدى الأنتيليين قيم متأصلة خاصة بهم، فوجودهم متوقف دائماً على حضور الآخر (...) ويتسم الأنتيلي برغبته في السيطرة على الآخر (...) كل ما يفعله الأنتيلي يفعله من أجل الآخر» (BS, 211-212).

غير أنه حالما يُخضع قانون المقارنة والمنافسة على مذهب أدلر، «الأنا أعظم من الآخر»، للسيطرة العرقية، فإن شيئاً آخر يحدث. يصبح البياض متسامياً. وكما اليهودي لدى سارتر، يكون الأسود اتكالياً وليس من أجل ذاته. الأسود ليس أسود إلا في ما يتعلق بالأبيض. الأسود هو غير أبيض، لكن الأبيض ليس غير أسود. وبالنسبة إلى الأنتيلي تصبح الصيغة كالتالي:

(٤) يبدو أن «Feeling of Inferiority and the Striving for Recognition» كان لها تأثير كبير بصورة

خاصة: Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (New York: Fawcett, 1956).

الأبيض

«أنا» تختلف عن الآخر

في وضع الأنتيل، تتغلب فكرة ثالثة على فكرة المقارنة لدى أدلر. لأن ما هو موضع نقاش ليس فردًا أنتيليًا بل جميع الأنتيليين، والقصة المسيطرة ليست شخصية بل اجتماعية. وهكذا، فإن «المجتمع الأنتيلي هو مجتمع عصابي، مجتمع «مقارنة». وبالتالي فإننا نضطر للعودة من الفرد إلى البنية الاجتماعية». ويتصدر المناقشة تحليلُ قانون القائم على التشخيص الاجتماعي. كان أدلر قد أدخل الواقع الاجتماعي في تحليله لـ «الإفراط في التعويض» لكن أساس هذا التحليل كان لا يزال في فكرة الـ «أنوات» المنفصلة والتمتيزة. وكان خطأه يتمثل في اتخاذ الفرد الأوروبي نموذجًا وتقديمه إياه على أنه شامل. وخلافًا لذلك، فإن المستعمر، في الوضع الكولونيالي، يكون محددًا ومحوًلاً إلى موضوع من الخارج بصورة كاملة وأحادية الجانب. في مجتمع مستعمر أو عنصري، يتعين وضع العصاب الفردي في سياق اجتماعي محدد.

إن نقد قانون لاستكناه مصدر عقدة النقص في الشعور الباطني ليس مجرد تكرار لوجهة نظر بعض أطباء النفس الإثنويين القائلين إن التفريق بين الوعي والشعور الباطني لا يوجد لدى الأفارقة. وجهة نظر قانون تتعلق بالمجتمع الاستعماري، متوقعة دياكتيك الأسود والأبيض، حيث تُعرض الدراما العرقية كما قرَّح مفتوح. وخلافًا للفرد الأوروبي، يكون جذر المرض بالنسبة إلى الطفل الأسود «الطبيعي» جذرًا اجتماعيًا يوجد «الاتصال بعالم البيض» ويُعرض على المكشوف. وبتعبير آخر، الحالة الطبيعية لا وجود لها. وعليه فإن منهجيات التحليل النفسي التي تعتبر الكولونالية حالة طبيعية ليست على خطأ فحسب، بل هي خطرة.

مع أن قانون اتخذ موقفًا نقديًا تجاه اللاوعي في إحدى الدراسات بشأن الأنتيليين، فإنه كان يرغب في اعتماد مفهوم [كارل] يونغ (Jung) الخاص بـ «العقل الباطن الجماعي»، الذي كان أوروبيًا من وجهة نظر الأنتيليين. فالأنتيلي، إذ يتبنى وجهة نظر الآخر المانوية، يصبح مشاركًا في الوعي الباطن الجماعي نفسه الذي يتبناه الأوروبي. ولا يقف الأنتيليون عند حد محاكاة الوعي الباطن الجماعي

لدى الأوروبيين، بل يتبنونه على أنه عقلهم الباطن هم. والرغبات مدعاة العار التي تُسْقَط على السود، والتي تكمن في أعماق العقل الباطن الأوروبي، يجب كتبها بصورة مزدوجة. وبالتالي يتصور الأنثيليون أنفسهم بأنهم بيض البشرة ويتصورون العالم معاديًا للسود (Nègrophobe) (BS, 191).

يعكس المارتينيكي صورة التذويت اللاواعي للأوروبي على مستوى يكاد يكون واعيًا. ففكرة السواد بوصفه شرًا، همجيًا، سيئًا، أعضاء جنسية، فاسقًا، اتصالًا جنسيًا غير شرعي، وغيرها، لا تحتاج، في الواقع، إلى اتصال مباشر بالشعب الأوروبي، بل بالثقافة الأوروبية فحسب. وتماثل الأنثيلي بالكينونة الفرنسية (وبالتالي بالبياض) هو معين ثقافيًا. بيد أن هذا التماثل السهل بالكينونة الفرنسية في الأنثيل يغدو إشكاليًا في فرنسا. في الأنثيل يتماثل الشاب المارتينيكي بطرزان ضد الأفارقة. أما في المسرح في أوروبا فإن الجمهور الأبيض يماثل المارتينيكي بالهمجي الذي يشاهده على الشاشة. إنهم سود، لكن ما الذي يحتاجون إليه غير ذلك كي يصيروا معروفين^(٥).

في دراسة بشأن الوعي الجماعي الأوروبي، من خلال ردود الفعل على كلمة «زنجي» (بعد أن أُدخلت بين عشرين كلمة أخرى)، وجد فانون أنها كانت تُربط بالقضيب الذكري والقوة واللاعب الرياضي والملاكم والقوات السنغالية وعلم الأحياء والهمجي والحيوان والشیطان والخطيئة. ويرمز الأسود، في نظر الأوروبي، إلى «الجانب المعتم من الروح» حيث يجري كل شيء على المستوى التناسلي (BS, 157, 190). هذه الهلوسة هي نتيجة النظرة المحدقة العنصرية، الإسقاط المحض الذي يقوم به الآخر. فالمجتمع الأوروبي يوجد الأسود، وبالتالي تصبح الفوبيا (الرهاب) هي فوبيا الأسود. ويضطر فانون إلى قول: «إن الموقف هو الذي يسعى وراء سياق وليس السياق هو الذي يخلق الموقف». الأسود تناسلي وليس إنسانيًا بالكامل (BS, 180): «إذا كانت بنيته النفسية ضعيفة، يلاحظ المرء انهيارًا للـ «أنا». كيف الرجل الأسود عن التصرف

(٥) يضحك المارتينيكي عندما يشاهد في جزر الأنثيل فيلمًا وثائقيًا عن أفريقيا، لكنه يُشل عندما يشاهد الفيلم في فرنسا: «هناك، لم يعد له أمل في الفرار: فهو مارتينيكي وبوشمان وزولو دفعة واحدة» (انظر: BS, 152, n15). ويخبر الأنثيلي في فرنسا صدمة نفسية عميقة. فالبنية الداخلية «لعالمه» - الذي تشكل بفعل تذويت العقل الباطن الجمعي لأوروبا - لا شقيق لها فتتحول بالتالي إلى يباب.

على أنه شخص فاعل. فهدف سلوكه سيكون الآخر (متنكرًا في هيئة الرجل الأبيض)، لأن الآخر وحده هو الذي يمكن أن يعطيه قيمة». (BS, 154).

إن كتاب جلد أسود هو، في جزء منه، [دراسة في] علم نفس الكولونيالية، شأنه شأن كتاب أوكتاف مانوني *Prospero and Caliban* (المنشور في عام ١٩٥٠): وبتعبير فانون، فإن «الأسود المستعبد بنقصه، والأبيض المستعبد بتفوقه يسلكان سلوكًا متشابهًا طبقًا لتوجه عصابي». لكن المشكلة لا تتعدى كونها «قريبة» من نوع عصابي استحواذي لأنها متعلقة بالوضع بصورة كاملة. فأيًا كان الفعل الذي يقوم به الأسود يوجد اغتراب. إن الأسود مطوق بالأسوار، وبالتالي فإن موقف الأسود إزاء الأبيض أو إزاء الأسود «غالبًا ما يكون بصورة شبه كاملة كوكبة من هذيان الحمى، كثيرًا ما يحاذي منطقة الحالة المرضية» (BS, 60). وفي النهاية تكون نظرية التحليل النفسي قاصرة. لم يكن فرويد وأدлер ويونغ يفكرون في السود وهم يُجرون أبحاثهم. ويضيف فانون أنهم «كانوا محققين تمامًا في ألا يفعلوا ذلك». لكنهم كانوا على خطأ في أن يعمموا حججهم على أوضاع محددة ثقافيًا. في مركز «العقل الباطن» الذي قال به يونغ في ما عني الحضارة الأوروبية كان قلب العتمة، بحسب تعبير جوزيف كونراد الأكثر شيوعًا، «الهمجي غير المتحضر، الأسود الذي يهجع داخل جميع البيض» (BS, 187)^(٦). قد لا يكون يونغ فكر في السود، لكنه زعم أنه قد وجد النموذج الأصلي للغرائز السيئة في شعوب غير متحضرة. وانطلاقًا من الموقف المانوي القائل إن العادات الجيدة = الحضارة، قام فانون باستخلاص العادات السيئة لدى «الهمجيين». لكن ليس ثمة، حقًا، شيء يوصف بأنه بنية نفسية غير متحضرة. وفكرة يونغ عن غير المتحضر هي ناتج وجهة نظر مانوية أوروبية. ويونغ ضلل نفسه، باختلاط الغريزة والعادة لديه؛ ذلك بأن ما يسمى الشعب غير المتحضر سبق أن خبر اتصالًا صادمًا بالحضارة الأوروبية. وبدلًا من مجموعة من الجينات (المورثات)، يكون العقل الباطن الجماعي «مجرد أحكام

(٦) تقوم نظرية فرويد عن الحضارة الإنسانية على أساس مفهوم للتطور من المجتمع البدائي، يقول إن تطور العزق يلخص في تطور الفرد. والعنوان الفرعي في كتاب Totem and Taboo (الطوطم والتابو) الذي يحمل عنوان «Some Points of Agreement between the Mental Life of Savages and Neurotics» لا يقتصر على التصور المسبق لعلم النفس الاستعماري خلال فترة ما بين الحربين، بل هو يعبر أيضًا عن فكرة الفساد الجنسي في صفوف «الهمجيين»، الذي يشكل فقدان التكلفة التي ستكبدها الحضارة.

مسبقة، أساطير، نزعات جماعية خاصة بمجموعة معينة» (BS, 188). وبتعبير آخر، إنه ثقافي، وبالتالي فإن أي شخص - أيا كان لون بشرته - تنفّس عنصرية أوروبا و«تمثّل الوعي الباطن الجماعي لأوروبا تلك، لن يكون بمقدوره، إذا وقف خارج نفسه، سوى أن يكره السود» (BS, 188).

تمامًا كما أن العصاب ليس عنصرًا أساسيًا في الحقيقة الإنسانية، فإن عقدة أوديب بالتالي هي ناتج لهيئة اجتماعية محددة، هي الأسرة البرجوازية الأوروبية، التي يقول فانون إنها تتج ٣٠ في المئة من المصابين بالعصاب. وبإنكار فانون لكون عقدة أوديب تشتغل في الأنتيلي فهو يؤكد أن البنية الأسرية ليست المصدر الرئيس للعصاب. ويتعين أن يكون المصدر ما قبل الأوديبية واجتماعيًا. المارتينيكي هو عصابي وليس عصافيًا. ويجب على المرء، كي يفهم العصابي الأنتيلي، أن ينظر إلى الحالة الاجتماعية التي يمكن إضائها بتحليل للعصابين. فالمجتمع الأنتيلي عصابي لأنه مجتمع مقارنة (BS, 213). وأساس هذا العصاب ثقافي وليس طبيعيًا؛ وبتعبير آخر، فإن «الشخصية الأساسية» للأنتيلي متغيرة وليست ثابتة، وعقدة النقص في الأنتيل يجب، بالطبع، تناولها دائمًا في سياق اجتماعي.

أولاً: الحب الأصيل

«الحب، عطاء النفس، المرحلة النهائية التي تسمى باتفاق عمومي التوجّه الأخلاقي».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

«ليس لديكم ما هو مشترك مع السود. أنتم لستم سودًا، أنتم (جنطيّو البشرة بصورة مفرطة)».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

لا يوجد الأنتيلي إلا بعلاقته بالآخر، ذلك بأنه فقط من خلال المقارنة بالآخر، يُجعل الأنتيلي شرعيًا. هل يمكن الأنتيلي أن يجرب حبًا، المقصود: حب أصيل، يتمنى للآخرين ما يتمناه المرء لنفسه؟ يرى فانون صيغة سارتر للحب بأنها «إحباط» وأحادية الجانب ونرجسية. حب الآخر من أجل أن يرى المرء نفسه في الآخر. ويريد فانون أن ينظر في إمكانية وضع مختلف يتم فيه

تطهير مشاعر النقص وعدم الكفاية. فالتبادلية تتطلب التقاء ندين حيث لا يسمح المحبوب للفانتازيات الطفولية بالتحول حقيقة. ما هي فانتازيات امرأة شابة؟ الزواج من رجل ثري، العيش في قصر، الذهاب إلى حفلة راقصة، وما إلى ذلك. في الأنثيل، هذه الفانتازيات يتوسطها السعي وراء البياض.

يعبّر كتاب مايوتي كايشيا (Mayotte Capecia) أنا مارتينيكية (*Je suis Martiniquaise*) عن هذه الأمنية في التحول ببيضاء. والكتاب، بحسب فانون، هو تعبير عصابي عن عقدة النقص التي يتسم بها المجتمع الأنثيلي^(٧). ومع أن هذا المجتمع عصابي، فإن المارتينيكي عصابي وليس عصابياً، مايوتي كايشيا عصابية مارتينيكية. ولا يمكن المرء أن يكون متأكداً من أن عصابها مجرد نتيجة للبنية الاجتماعية، لكن البنية الاجتماعية هي بالتأكيد عامل ضروري. وتعبّر كايشيا بصورة كاملة عن المانوية الاقتصادية للمجتمع الأنثيلي. يصبح المرء ثرياً من خلال البياض، ويكون المرء أبيض فوق مستوى مالي معين^(٨). والقيمة التي تعطيها كايشيا للبياض - بجماله وذكائه - تعبّر عن الحلم الشائع في المارتينيك عن التوصل إلى الخلاص من خلال «التحول أبيض / بيضاء بطريقة سحرية» (BS, 44). فالبياض يعني العيش فوق الربوة التي تسيطر على المدينة ودخول المجتمع الراقى، يعني أنك قد نجحت. وهكذا فإن الحب «يقع خارج نطاق قدرة مايوتي كايشيا كلها في جميع الشعوب» التي لا تكتشف وجودها سوى في الامتلاك. إنهن لا يعشن على الامتعاض فقط بل على كره الذات أيضاً. ويقتبس فانون من قصة عبد الله ساجي (Abdoulaye Sadj) المعنونة «نيني» *Nini* (حيث تدور الأحداث في سان لويس، السنغال)^(٩) ما يؤكد الفكرة: «إن الحلم العظيم الذي يراود كلاً منهن هو أن تكون عروساً لرجل أبيض من أوروبا» (مقتبسة في BS, 57).

(٧) حاز الكتاب «الجائزة الكبرى للأدب الأنثيلي» في عام ١٩٨٤ (كانت هيئة التحكيم مؤلفة من ثلاثة عشر رجلاً فرنسياً). انظر: T. Denean Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman And Littlefield, 1998), ch. 2.

(٨) تتكرر هذه الصياغة في كتاب معذبو الأرض *The Wretched*، مع توسيع الفكرة الماركسيانية بشأن البنية التحتية والبنية الفوقية. «أنت ثري لأنك أبيض، أنت أبيض لأنك ثري» (WE, 40).

(٩) كانت جزيرة سان لويس، الواقعة في نهر السنغال، تنبأى بوجود عدد كبير من الأوروبيين في القرن التاسع عشر. وخلال هذه الفترة، كانت نساء الودولوف والليبو يحظن باستقلال ذاتي ملحوظ لأنهن يتاجرن مع الرجال الأوروبيين، ما أسفر عن التساكن ونسل من «المولاتو».

إن القيمة ترتبط بجلد مفروك ومُشعّ. ليس ثمة شيء إلا الملامح الأنموطية الظاهرة. عندما كانت كايشيا طفلة، حاولت أن تجعل البيض سودًا. وفشلت تلك التجربة. وحاولت عندما أصبحت يافعة أن تبيّض جسدها وعقلها. ولم يكن من باب المصادفة أنها أصبحت صاحبة مغسلة ذائعة الصيت بسبب نظافة وبياض الملابس عندها. ها هي كايشيا تبين حقيقة اجتماعية تعرفها كل امرأة أنتيلية، وهي تبييض العرق.

«أتمنى أن يتم الاعتراف بي لا بصفتي سوداء بل بيضاء. والآن - وهذا شكل من أشكال الاعتراف لم يكن هينًا قد تصوره - من يمكن أن يفعل لي ذلك سوى امرأة بيضاء» (BS, 63). بالنسبة إلى الرجل الأسود الذي تذوّت عقدة النقص، ثمة مخرج ظاهري، «الزواج من ثقافة بيضاء، جمال أبيض، بياض أبيض» (BS, 63). بمضاجعة الرجل الأسود امرأة بيضاء، بمداعبته ثدييها الأبيضين، يكون قد عانق الحضارة البيضاء، أو هذا ما يبدو. ونتيجة عقدة النقص، تعبّر العلاقات الاغترابية بين رجل أسود وامرأة بيضاء عن نوع آخر من العصاب ناجم عن النظرة المحدقة العنصرية وحقائقها الاجتماعية - الاقتصادية. ليس ثمة شيء في منزلة عصاب أسود، لكن ذلك لا يعني أن لا وجود لعصابين سود يعبرون في سياق بيئة معادية للسود عن تلك العنصرية في زُهاب معادٍ للسود بصورة متطرفة. وفي رد فعله على العنصرية يصبح الأسود «ذو رد الفعل» عنصريًا^(١٠). ويحلل قانون هذا السلوك في عمل الروائي الحائز جائزة، ريني ماران. وبدلًا من فرويد أو يونغ أو أدلر أو لاكان، يجد قانون أن نظرية التحليل النفسي الأكثر فائدة هي نظرية جيرمين غويكس (Germaine Guex) الخاصة بـ «عصاب التخلّي» ما قبل الأوديبي. ماران يمثل الأسود المتطور والمتحضر. وعلى السود الممثلين، كي يصبحوا متحضرين، أن يناؤا بأنفسهم عن السواد. لكن الأسود ليس ممثلًا دائمًا. فيكتفي ماران بنوع من التمثيل البديل من خلال الأدب. ويجد مخرجًا ثقافيًا. لكن، خلافًا لليهودي، فإن التحول إلى الثقافة ليس متيسرًا للأسود.

يتلاءم جان فينوز (Jean Veneuse) تمامًا مع فكرة غويكس بشأن عصاب

(١٠) هذه «الظاهرة الارتكاسية» ليست خاصة بالسود. ويقتبس قانون محاكمة سارتر الواردة في كتاب (The Anti-Semite and the Jew) (معاداة السامية واليهودي) (BS, 182) القائلة إن اليهودي من أجل أن يردّ على معاداة السامية، يصبح هو معاديًا للسامية.

التخلي. فالمرارة والغیظ وكره الذات وتبخيس قيمة الذات وعدم اليقين بها، كلها يعبر عنها خوف فينوز من أن يُحب. لماذا؟ «لأنني ذات مرة، قبل وقت طويل، حاولت أن أقيم علاقة بموضوع وتم التخلي عني» (BS, 75). وبما أنه يرفض نفسه فهو على استعداد لتلقي الرفض من الآخر. إن المتطور يبحث عن الاعتراف لدى الأبيض. في رواية جان فينوز التي يراها فانون في منزلة سيرة ذاتية، تحبه امرأة بيضاء. وهو لا يستطيع أن يصدق ذلك. فنراه يطالب باستمرار ببراهين على حبها، وهو حب لا يستطيع أن يفهمه. ويتساءل: كيف يمكنها أن تحب رجلاً أسود؟ هل تحبه حقاً؟ لا، هي لا تحبه إلا لأنه أسود. يقول لها: «أخبريني، حبيبي أندريه، على الرغم من لوني، هل توافقين على الزواج بي في ما لو طلبت منك ذلك؟» (BS, 77)، والتشديد هنا). ويتفق فانون مع غويكس بشأن وجود فرع من الذات: «جان فينوز عصابي، ولونه مجرد محاولة لتفسير هدفه النفسي. ولو لم يوجد هذا الاختلاف في الهدف، لكان قد اخترعه من لا شيء» (BS, 78-79). إن فينوز عصابي تصادف مع أنه أسود. وباستعمال تفسير جيرمين غويكس، فإنه مصاب بعصاب التخلي. إن كون غويكس لا يتحدث عن السود في تحليلها هو أمر ملائم بالمطلق. ومن جهة أخرى، فإن قول جان فينوز «Un Homme pareil aux autres [إنسان شبيه بغيره من الناس] هو رياء، ومحاولة لجعل العلاقات بين عرقين تعتمد على سوء حال عضوي» (BS, 80). إن جان فينوز عصابي يعبر بصورة عرضية عن الفوبيا من السود، ويشير بالتالي إلى كيف أن مشروع المتطور بكامله هو خرافة تقوم على أساس السمو فوق فسوق السود العضوي. إن الخرافة هي تذويت التقسيم المانوي الذي فرضه الأوروبيون، والقاتل إن على السود أن يرتفعوا بأنفسهم إلى مستوى الرجل الأبيض، أو على الأقل أن يتقدموا وفق تراتبية الألوان. وتجاوز هذه الخرافة يعني كشفها، لكن ذلك ليس مجرد فعل عقلي: إنه يستوجب نضالاً، «إعادة هيكلة للعالم» (BS, 82).

يستمر تشخيص فانون الاجتماعي في استعمال نظريات التحليل النفسي واستمداد الآراء الثاقبة منها، في حين أنه يحول الانتباه من تركيز التحليل النفسي على الوعي الباطن إلى ما هو حقيقي فينومينولوجياً، كما يظهر في التجربة المعاشة. إن جعل البشرية سبيلاً لعقدة النقص هو عملية قريبة من العصاب لا يجعل السود أنفسهم دونيين بل يُجعلوا كذلك. وبتعبير آخر، إن تذويت عقدة النقص يعمل كما العصاب، لكن أسبابه اجتماعية واقتصادية وثقافية. إن فانون يريد أن يصل إلى ما تحت الجلد.

ثانيًا: خارج عيادة التحليل النفسي خاصتي: فانون ومانوني

«هذا الكتاب يصف الأوضاع الكولونيلية بوصفها أساسًا نتائج
لسوء تفاهم، لعدم فهم متبادل».

Mannoni, *Prospero and Caliban*

«إن مانوني (...) لا يترك للملاغاسي سوى الاختيار بين الدونية
والاتكالية».

Fanon, *Black Skin*

إن الفصل الرابع من كتاب جلد أسود الذي يحمل عنوان «ما يسمى
عقدة الاتكالية الخاصة بالشعوب المستعمرة» هو نقد لكتاب أوكتاف مانوني
Psychologie de la Colonisation (علم نفس الكولونيلية) - المترجم إلى
الإنكليزية تحت عنوان *Prospero and Caliban: Psychology of Colonization*^(١١).
ورفض مانوني إمكان استقلال الأفارقة، شاجبًا التظاهرات المعادية
للاستعمار التي جرت في مدغشقر في عام ١٩٤٧ باعتبارها عملاً لاعقلانيًا
قامت به نفسية جرى التخلي عنها. والكتاب، في الواقع، يضم كثيرًا مما
يمكن أن يقال عن نفسية مانوني. ففي أثناء كتابته ادعى مانوني أنه معني
بتكوينه النفسي الخاص أكثر مما هو معني بـ «التكوين النفسي للأشخاص
موضوع الملاحظة» الذين، كما قال «كانوا يمثلون مشكلة أقل تعقيدًا».
وزعم أن خبراته في مدغشقر هي التي عالجت عصابه الاستحواذي^(١٢). وأن
هذا الفهم للذات هو الذي كان «التمهيد الجوهري للأبحاث كلها في مجال
شؤون الاستعمار الكولونيالي»^(١٣).

Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, trans. from (١١)
Psychologie de la colonisation by Pamela Powesland (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999).

Elisabeth Roudinesco, *Jaques Lacan and Company: A History of Psychoanalysis in* انظر: (١٢)
France 1925-1985 (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 234.

Mannoni, pp. 5 and 3.

(١٣)

كان مانوني قد عمل بين عامي ١٩٢٥ و ١٩٤٥ في مدغشقر بوصفه عالم إثنولوجيا ومديرًا عامًا لمصلحة الإعلام (وغالبًا ما كان يقوم بالوظيفتين في آن واحد). وبعد أن أمضى عامين في باريس توقف عن أبحاثه في التحليل النفسي وعن التحليل الذي كان يقوم به مع جاك لاكان وعاد إلى مدغشقر. وتصادفت عودته مع ثورة معادية للاستعمار أسفرت عن مجزرة وحشية ارتكبتها القوات الفرنسية، ذهب ضحيتها مئة ألف ملاغاسي. في ما عني مانوني، كشفت هذه الثورة نقابًا، وكما قال، «إن ضوءًا باهرًا قد مكن المرء من التثبت من سلسلة من الحدود لم يكن ليجرأ على الاعتقاد بها»^(١٤). وجرى تطوير سلسلة الحدود هذه إلى علم نفس خاص بالاستعمار الكولونيالي يمكنه تفسير حياة الملاغاسيين وديناميات الثورة. وباختصار، كانت أطروحته هي أن المستعمر أفرط في التعويض عن عقدة نقص جاءت نتيجة مشاعر التخلي، وأن المستعمر الغاطس في عقدة تبعية كان يميل إلى مشاعر التخلي عنه من جانب شخصية الأب الكولونيالي^(١٥).

رحب فانون بمحاولة مانوني فهم الاستعمار الكولونيالي من منظور التحليل النفسي. فهو هنا إزاء رجل في المجال نفسه الذي هو فيه، وأثارت مقالاته القليلة شهية فانون. وكان الشيء الأسر والجديد بصورة خاصة هو أن سلوك المستعمر والمستعمر أصبح يخضع لأبحاث التحليل النفسي، وأن التفكير فيه أصبح في إطار عصاب التخلي. بيد أن فانون خاب أمله عندما

Mannoni, p. 6.

(١٤)

(١٥) لم يكن مانوني الشخص الوحيد الذي كان يعتبر التجارب الاستعمارية الأفريقية علاجية. ففي حالة لورد لوغارد (Lord Lugard) كانت قصة الحب الفاشلة هي التي حركت مغامرته الكولونيالية الأفريقية. فقد ترك الجيش (الذي كان يفكر أنه أفضل مكان له) وحاول أن يطفئ رغبته المشتعلة في أن يصبح رجل إطفاء. لكنه عندما رأى زنجبار على خريطة قرر تغيير وجهته إليها. ومع أنه حُرِم فرصة الانضمام إلى الحملة الإيطالية لغزو إثيوبيا، حالفه الحظ عندما أطلع بالمصادفة على كتاب رايدر هاغارد (The Witch's Head) (Rider Haggard).

إن البطل «الذي عاكسه الحب»، يسعى إلى المغامرة في أفريقيا الوسطى، ويتكلم مباشرة إلى لوغارد. وبعد أن قرأ الكتاب على متن القارب الذي يتوجه به إلى زنجبار وهو يشعر أن الجنون يمسّه، تخلى لوغارد عن الدين و«تعارك مع تدمير الذات»، كما يكتب مؤلف سيرته مارغري بيرهام: «وصل لوغارد إلى مشهد مغامرته الأفريقية الأولى»، انظر: Margery Perham, *Lugard* (London: Collis, 1960), p. 105.

ويمكن أن يكون لوغارد، من وجهة نظر مانوني، مثالًا رائعًا على نوع من عقدة النقص.

نُشر الكتاب. فالأفكار التي بدت أنها متشابهة كانت تقوم على أساس مفاهيم مختلفة تمام الاختلاف بشأن الذاتية، وتحليلات مختلفة للغاية بشأن جذور الاستعمار والتمييز العنصري، وأفكار مختلفة للغاية بشأن ما يكون الكينونة والوجود.

حاجج فانون أن التبعية كانت نتيجة الحكم الاستعماري وهي ليست أنطولوجيا للوجود الإنساني، في حين كان مانوني يعتقد أن هذا الاستعمار يجسد وجود الملاغاسي بحد ذاته. وبحسب مانوني، فإن الأوروبي سرعان ما أصبح محترمًا لدى الملاغاسي بوصفه سلفًا، واحتل تلك المكانة في الواقع. ولم يصبح المستعمرون اتكاليين لأنهم استُعمروا، بل تم استعمارهم لأنهم اتكاليون. وحاجج مانوني أن الملاغاسي في الواقع «كان من دون وعي منه يتوقع، بل يتمنى» مثل هذا التطور: «لا يمكن استعمار جميع الشعوب؛ بل تلك الشعوب فقط التي تخبر هذه الحاجة»^(١٦). فشر فانون أن مانوني قد قلب كل شيء رأسًا على عقب.

بحسب مانوني، إن الاستعمار الكولونيالي الأوروبي يخلق، ولا يخلق، النفسيات المختلفة للمستعمر والمستعمر. وهذه النماذج الأصلية تجد شخصياتها الحقيقية في المستعمرات، حيث يقع كل واحد بصورة تدعو إلى الدهشة في المكان المخصص له. ويضيف فانون القول ساخراً «من الواضح أن الرجل الأبيض يتصرف في طاعة عقدة سلطة، عقدة قيادة، في حين أن الملاغاسي يطبع عقدة التبعية. والجميع راضون» (BS, 99). ويصر فانون على أن ما نسيه مانوني هو واقع الملاغاسي المعاش. ويكرر فانون هذا القول مرة تلو المرة، حتى لو كان يعرف القليل عن تفاصيل الحياة اليومية ويستخدم شاعرًا زنوجة مارتينيكيًا لوصف الواقع. التجربة المعاشة ليست عنده معرفة إمبيريقية (عملية) مفصلة، وكان سيزار هو الذي أمدّ فانون بالتعبيرات الأكثر قوة عن التجربة المعاشة المتجسدة في نزع العنصرية للإنسانية والفقر المدقع في المستعمرات.

بحسب فانون، إن التجربة المعاشة هي أبعد ما تكون عن الأناية المفرطة، كما أن الملاغاسيين ليسوا «مقفولاً عليهم» في عادات خاصة بهم. فالثقافة تمر

دائمًا في عملية اختراع أو إعادة اختراع. لكن النظام الاستعماري هو الذي يحاول أن يجعلهم خاملين. وهكذا لم يعد الملاغاسيون ملاغاسيين منذ المذبحة بحق الأبرياء التي ارتكبها الجنرال غالييني (Gallieni) في عام ١٩٠٥ (BS, 94). فحملة غالييني اعترضت سبيل حياة الملاغاسيين وثقافتهم؛ وأقفلت عليها؛ وحاولت من ثم أن تُحجّرَها في أشكال من العادات والحكم المحلي:

«ما نسيه السيد مانوني هو أن الملاغاسي لم يعد يوجد وحيدًا؛ نسي أن الملاغاسي يوجد مع الأوروبي. فوصول الرجل الأبيض إلى مدغشقر لم يحطّم آفاقها فحسب، بل وميكانيزماتها النفسية أيضًا. وكما أشار الجميع، فإن الآخر للرجل الأسود ليس الأسود بل الرجل الأبيض» (BS, 97).

يقول مانوني إذاً بالمركزية الأوروبية بلا خجل. فتطور أوروبا يفسر الثقافات غير الأوروبية، ويمكن فهم انسجام الملاغاسيين مع مستوى الاتكالية الإقطاعي، بوجود ما يشبه الآباء على مدى الحياة في هيئة كبار السن والأسلاف. ولدى مواجهة الاستعمار، يحول الملاغاسيون اتكالياتهم إلى السيد المستعمر الذي يغدو نوعًا من شخصية الأب. ومن جهة أخرى، فإن المستعمرين، وقد تخلّى عنهم أبائهم هم أنفسهم، تسيطر عليهم عقدة نقص، ويصبّحون في حاجة إلى السيطرة على السكان الأصليين. هذه الدينامية هي «سيكولوجيا الاستعمار الكولونيالي».

على الرغم من استعمال مانوني اقتباسات نادرة، فهو لم يستطع العثور على كلمة أخرى بديلة من بدائي «لأن البدائل من طراز «معزول» و«غير متطور» و«عتيق» و«جامد» و«متخلف» ليست أفضل منها في واقع الأمر». كلها تعبّر عن نموذج التطور الذي لا يمكنه الفرار منه. والتطور الخطّي من البدائية إلى التحضر بوصفه إعادة فهم لتطور الفرد من الاتكالية إلى الاستقلال يحدّد بصورة مطلقة مشروعه النظري. وكان يُنظر إلى إجلال الأسلاف على أنه فعل «صبياني» للاحتماء من «مشاعر القلق إزاء الاضطهاد»^(١٧).

إن تهديّة غالييني للجزيرة بأكملها التي لم تنتهِ حتى عام ١٩٠٥، اشتملت على اتخاذ جنود فرنسيين «زوجات مؤقتات». ومع أن مانوني على وعي بالجو

المشحون بالإثارة الجنسية والخواطر اللاواعية بشأن قدرة السود الجنسية، الشائعة بين الأوروبيين^(١٨)، فهو لم يسأل قط عن سبب توجيه هذه الميول اللاواعية نحو الملاغاسيين. وعلاوة على ذلك، يزعم مانوني أن العلاقات بين الجنود و«زوجاتهم الموقتات» كانت «صحية»، ولم تكن مشوّهة بالعقد. ويضيف أن «ذلك لا يثبت سوى أن النزاعات العرقية تتطور بالتدريج ولا تنشب بصورة عفوية»^(١٩). وفي واقع الحال، فإن حملة التهذئة، جريمة قتل الفرنسيين للملاغاسيين والسيطرة عليهم، كانت موقعًا ثمرةً لتطور النزاعات العرقية بسرعة و«بصورة عفوية». يكتب فانون في جلد أسود «دعونا من المبالغة. عندما يذهب جندي من الجيش الفاتح إلى الفراش مع فتاة ملاغاسية، لم يكن لديه من دون شك أي ميل لاحترام كيانها بوصفها شخصًا آخر (...) وحقيقة أن المستعمرين في الجزائر يذهبون إلى الفراش مع خادومات منازل في عُمر أربعة عشر عامًا لا تبرهن بأي حال على غياب النزاعات العرقية في الجزائر» (BS, 46 n5).

وفقًا لقول مانوني، فإن الملاغاسيين مُقفلٌ عليهم في عاداتهم الخاصة، ولا يصبحون ملاغاسيين إلا في علاقتهم بالرجل الأبيض. وفي صورة مناقضة، يعرض فانون الاستعمار الفرنسي بوصفه خط تقسيم مطلقًا. صدمة مطلقة لحياة السكان الأصليين. إن فقدان الهوية الملاغاسية هو نتيجة للاستعمار الكولونيالي الفرنسي. «بعد أن سُرقت منهم (...) كل قيمة، كل فردية»، يقال للملاغاسيين إنهم ليسوا بشرًا إلا بقدر ما يتناغمون مع عالم البيض.

ثالثًا: مئة ألف قُتلوا في مجزرة

يفسر مانوني ثورة ١٩٤٧ بأنها رد فعل على تخلي السيد الكولونيالي البادي للعيان عن السكان الأصليين الاتكاليين، وكانت نتيجة للبرلة الحكم الكولونيالي. ومانوني، إذ تجاهل ما كان يقوله الوطنيون الملاغاسيون، وتجاهل الأسباب العقلانية للثورة، كما لاحظ مورييس بلوخ (Maurice Bloch) «كان يبحث بدلًا من

Mannoni, p. 111 n1.

(١٨)

Mannoni, p. 122.

(١٩)

ذلك عن أسباب تتعلق بالعقل الباطن»^(٢٠). وزوّده الشعور بالتخلي على ما يبدو بجواب عن كيف أمكن أن يواجه آلاف الملاغاسيين الموت في ظل تلك الظروف غير المحبّدة. فبالنسبة لمانوني، نشأت مشاعر التخلي عن السياسات الكولونيالية التي منحت حريات أكبر وأنهت عمل السخرة^(٢١). كما أن إضعاف شخصية الأب الكولونيالي، الذي فاقمته الحرب العالمية الثانية وكلام الحلفاء الإنشائي على تقرير المصير والاستقلال الوشيك^(٢٢)، أثارا لدى الملاغاسيين «مشاعر التخلي والشعور بالذنب»^(٢٣). وولّدت هذه المشاعر غضبًا (صبيانًا) هائلًا ضد النظام الكولونيالي (شخصية الأب) وردّ فعل هائلًا من جانب المستعمرين. وفي ضوء ما يتسم به المستعمرون من عقدة النقص / السلطة، فإنهم عاشوا تجربة الثورة بوصفها تهديدًا يفاقم هذه العقدة^(٢٤).

ارتكب مانوني، بتجاهله النشاط السياسي الذي يقوم به المستعمرون، وباعتباره الوعي الباطن واللاعقلانية أنهما الدوافع «الحقيقية» وراء الثورة، أيضًا خطأ عدم ترجمة هذه «المشاعر اللاواعية» إلى خطاب بشأن الضيم الاجتماعي والسياسي.

كما يمكن العثور على جذور الثورة في التغييرات التي أحدثتها الحرب العالمية الثانية في النظام الاستعماري، وفي طابع الحركات الوطنية وأهدافها، إذ تحالفت الإدارة الكولونيالية المحلية مع نظام حكم فيشي (Vichy). وغزا البريطانيون الجزيرة واحتلوها ثم سلموها إلى حكومة «فرنسا الحرة». واستخدمت هذه الحكومة الجزيرة موردًا حربيًا، الأمر الذي أدى إلى نشوء

Maurice Bloch, Introduction to *Mannoni*, p. vi.

(٢٠)

Mannoni, p. 135.

(٢١)

(٢٢) يصّر بلوخ على أن اعتقاد مانوني بأن الثورة أعقبت انفتاح السياسة الفرنسية هو «في أحسن الأحوال إفراط في التبسيط، وفي أسوأها تشويه للوضع بما يخدم النفس، وهذا ما شجعه الفرنسيون كثيرًا آنذاك».

Introduction to *Mannoni*.

(٢٣)

Mannoni, p. 136.

(٢٤) من أجل أن يستعيد المستعمرون شعورهم بالتفوق، جرى ذبح مئة ألف ملاغاسي. في الفصل ما قبل الأخير من كتابه، المعنون ما العمل، يقترح مانوني أن الحل يكمن في التثقيف اللائق للإدارة الاستعمارية. واقترح مانوني تطوير إدارة استعمارية مستنيرة جديدة، تعتمد على إدخال علم نفس حديث، في ثقافتها، قد يكون «مانونيًا».

اضطراب في الاقتصادات المحلية، وتقنين وندرة وسوق سوداء. لكن المستوردات الضخمة، عبر العالم الكولونيالي، خلقت الآمال في نهاية الحرب، إلى جانب إعلانات المنتصرين عن تقرير المصير. وفي مدغشقر، جرى إلغاء عمل السخرة وتخفيف القوانين التي تمنع النشاط السياسي. وأصبح الاستقلال هو الهدف، مع تحوّل كثيرين من المحاربين العائدين إلى مناضلين وطنيين متصليين. فكان رد فعل الفرنسيين اعتقال قادة «حركة الثورة الملاغسية» (MDRM). وفي باريس، رفضت «الجمهورية الرابعة» الدعوات إلى الاستقلال وظلت مدغشقر مستعمرة. وفي ٢٩ آذار/ مارس ١٩٤٧، هاجمت مجموعات مسلحة من الملاغسيين المباني الحكومية الفرنسية والممتلكات الفرنسية والمتعاونين مع الفرنسيين. ولم تُسحق الثورة إلا بعد ثمانية عشر شهرًا، وقدّر المندوب السامي حينها عدد القتلى بما يزيد على مئة ألف. ولم تُرفع حالة الحصار عن البلاد حتى عام ١٩٥٦، لكن فرنسا كانت آنذاك متورطة في صراع أشد خطورة بكثير في الجزائر، وهو صراع يمكن رده إلى رد فعل فرنسي آخر على الثورة، هو مذبحة في سطيف في عام ١٩٤٥ ذهب ضحيتها خمسة وأربعون ألف شخص.

بحسب مانوني، لم تكن مذبحة المئة ألف نتيجة للسياسة الكولونيالية، بل لعقدة النقص الكامنة التي أبرزها الوضع الكولونيالي. إن المستعمرين عبّروا عن عقدة نقص تجلّت من خلال السيطرة والتفوق. والقلة من الأوروبيين «الذين لم يتأثروا بالعدوى» أدركت أن سلطتها لا تكمن في استعمال القوة فحسب، بل في استغلال «ضعف» معيّن «في شخصية الملاغسيين» ما يضع الأوروبيين في «موقع الأسلاف الموتى نفسه تقريبًا»^(٢٥). ولذلك، فإن عقدة الاتكالية كانت تعني «أن ما كان معظم الملاغسيين في أمس الحاجة إليه هو الشعور بأنهم لا يجري التخلي عنهم»، في حين أن السيد يريد سيطرة سيكولوجية، لا اقتصادية. ويعتقد مانوني أن الاقتصاد «لم يكن يعني سوى القليل بشأن رجل يستخدم تفوّقه الاقتصادي لمجرد الإحساس بمتعة استعباد رجل آخر»^(٢٦).

Mannoni, pp. 87-8.

(٢٥)

Mannoni, p. 204.

(٢٦)

وجد فانون هذا التحليل النفسي إشكاليًا: فالأسباب السياسية والاقتصادية كانت «وراء» نزع إنسانية السكان بصورة منهجية. وهو أصرّ على أن ما يريده السيد الأبيض من العبد الأسود ليس الاعتراف، بل العمل. وفي حين أن فانون قد يتفق مع مانوني على أن السود «تُساء معاملتهم لأنهم يعاملون بوصفهم سودًا»^(٢٧)، فإن مانوني يتجاهل أنواع العمل التي تحدد «السود» كـ «سود»، وأن هذا العمل هو خاصية رئيسة لسوء المعاملة. ويرى مانوني أن «عقدة النقص» عند المستعمر مع ما يلزمها من حاجة إلى السيطرة، من جهة، والخوف من قدرة السكان الأصليين الجنسية من جهة أخرى^(٢٨)، هي التحقيق لنموذج أصلي، أكثر مما هي نتيجة علاقات اجتماعية محددة. ويعترف فانون بأن المستعمر ربما كان يستمد متعة من استعباد رجل آخر والسيطرة عليه، لكن ما يبقى المستعمر الحقيقي مرتبطًا بالوضع الكولونيالي هو الحصول على الثراء بأقصى سرعة ممكنة. والدوافع الأخرى كلها هي ثانوية أو نتيجة السعي وراء الربح. إن عقدة النقص لا تسبق الاستعمار الكولونيالي زمنيًا.

أن تكون آخرَ ليست مسألة مطلقة بل هي ظرفية، ولذلك فإن «فلسفة البانتو» ليست ردًا كافيًا (BS, 184-186). وإن نقد فانون لمقدمة أليوني ديوب (Alioune Diop) لكتاب بلاسيد تمبلز (Placide Tempels) الذي يحمل العنوان *La Philosophie Bantoue* (أول كتاب تنشره مجلة بريزانس أفريكان في عام ١٩٤٩) يضيء على حالة الظرفية في مناقشات مجلة بريزانس أفريكان، ويشير إلى رفضه الانحناء أمام المانوية بوصفها منهجًا أو هدفًا لفلسفة التحرير، ويعيدنا بدلًا منها إلى «الحقيقي»: «انتبهوا! ليست المسألة في العثور على الوجود في فكر للبانتو، حين يكون وجود البانتو عند مستوى اللاوجود (...) نحن نعلم الآن أن مجتمع البانتو لم يعد قائمًا» (BS, 7186). ومن جهة أخرى، فإن للزنوجة وجودًا مهمًا في مدغشقر، كما يشهد عنوان المقتطفات الأدبية المختارة التي نشرها [ليوبولد] سنغور في عام ١٩٤٨. وكان أحد أهم الشعراء الملاغاسيين جاك رايمانانجارا (Jaques Rabemananjara)، وهو مؤسس مشارك في بريزانس أفريكان، وأحد قادة الحركة

Mannoni, p. 32.

(٢٧)

Mannoni, p. 100, and BS, 107.

(٢٨)

الوطنية، حُكم عليه بالإعدام بسبب دوره في انتفاضة ١٩٤٧^(٢٩). وكان قد أصبح قبلاً صديقَ ديوب خلال الحرب، وساعد من السجن في تأسيس بريزانس أفريكان. واعتقد بالزوجة وبريزانس أفريكان بوصفهما وسائط لتطوير قيم جديدة للأفارقة و«العالم الأسود»، واعتبر الملاغاسيين جزءاً من ذلك العالم.

يشير اشتراك رايمانانجارا في انتفاضة ١٩٤٧ إلى أن لا الزوجة ولا أشعار سيزار كانت غريبة عن الخطاب الوطني في مدغشقر. فالزوجة كانت تدل على معنى الثورة حتى إن اتخذت شكلاً غامضاً في «أغنية» رايمانانجارا، التي كانت في آنٍ واحد إعلاناً عن حرية الوطن، وعن براءته من تهمة الاشتراك في الثورة. وهو ذيل القصيدة على نحو استفزازي بـ «١٢ حزيران/ جوان، ١٩٤٧، السجن المدني - تنانريف». وعلاوة على ذلك، لم يكن مانوني غريباً عن الشعر الملاغاسي الذي تضمنته مقتطفات سنغور الأدبية المختارة، إذ كتب تمهيداً لديوان فلافيان رانيفو (Flavien Ranaivo) الصادر في عام ١٩٤٧ بعنوان *L'Ombre et le Vent* (الظل والريح). وهكذا، لم يكن استحضار قانون لزوجة سيزار في غير مكانه حقاً في نقاش بشأن الذاتية الملاغاسية.

رابعاً: الحلم والحقيقة

«خارج مكتب التحليل النفسي الخاص بي، يتعين عليّ أن أدخل استنتاجاتي في سياق العالم».

Fanon, *Black Skin*

«الهمجي، كما قلتُ، يمكن التعرف إليه في العقل الباطن بصورة معينة عن الغريزة - عن الأنا التناسلي».

Mannoni, *Prospero and Caliban*

(٢٩) قال القادة الوطنيون إنهم حاولوا منع الانتفاضة، لكن الفرنسيين بالكاد صدّقوهم. وحصل رايمانانجارا على عفو في عام ١٩٦٠ وأصبح وزيراً في حكومة مدغشقر. وعلى الرغم من سياسته الجذرية المبكرة، فقد غدا سياسياً محافظاً يرغب دائماً في أن يتكيف مع فرنسا، وقام بدور المهندس لحوار مع جنوب أفريقيا ذات التمييز العنصري. وهذا التكيف مع فرنسا بشأن الجزائر لاحظته فانون في كتاب معذبو الأرض عندما كان رايمانانجارا لا يزال يُعتبر جذرياً (انظر: *WE*, 235).

يرى فانون أن حملة التهدة العنيفة، لا وصول المستعمر بحد ذاته، هي التي تخلق «اتكالية» الملاغاسيين. ويبدو أن فانون قد يكون ذهب بعيداً بفكرة «تحطيم» «الميكانيزمات النفسية» للملاغاسيين. لكن فانون يذكرنا بأن شيئاً جديداً نشأ على تلك الجزيرة، وأن من الضروري فهم العلاقات الجديدة (BS, 97). ففيما يرى مانوني أن الشخصية الاتكالية تنجم عن تبجيل الأسلاف، يعتقد فانون أن تفرغ [المستعمرين] ثم إعادة ملئهم بمهمة حضارية لا شيء إلا لـ «التخلي عنهم» يمكن تماماً أن يخلق عقداً لم تكن مع ذلك موجودة حتى الآن.

إن منهجية فانون في نقد تحليل مانوني لأحلام الملاغاسيين^(٣٠) هي في رؤية تأويل الأحلام على أساس التشخيص الاجتماعي. ويعتقد فانون أنه من الخطأ البدء في التحليل انطلاقاً من الوعي الباطن للفرد بدلاً من الانطلاق من وضع الفرد الاجتماعي. فالوضع الاجتماعي يمكن أن يُضعف الفرد المضطرب بسهولة. وتتطلب الاضطرابات الناتجة من الوضع الاجتماعي بدورها تفسيراً من خارج الحياة اليومية للفرد المضطرب. ويخبرنا مانوني، في حاشية، أن الأحلام جاءت من مصادر مختلفة، مع أنها «في معظمها جُمعت في مدارس في هيئة واجبات منزلية فرنسية». ولا يضير مانوني أن تذكر الأحلام كان يُكتب بلغة أجنبية عن الطلاب، مع أنه أولى أهمية عظيمة لاختيار الكلمات.

ولأن فانون يسجل تحليل مانوني للأحلام، نراه يتساءل بشأن استعمال مانوني للوعي الباطن بوصفه الأساس للإجابة عن سبب كون الملاغاسيين ميالين إلى الاستعمار. فمانوني يرى أن الوعي الباطن يفسر ترحيب الملاغاسيين بالأوروبيين والغرباء في سفنهم المحطمة. لماذا كان على الملاغاسي أن يفترض أن الأوروبي كان كائنًا يبيّ له الشر؟ ويجيب فانون أن مانوني كان يمكن أن يعطي بسهولة جواباً يتصل «بالإنسانية، بصفاء النية، بحُسن الضيافة» بدلاً من رغبات الوعي الباطن الزائفة. وهو يقول هكذا «خارج عيادة التحليل النفسي الخاصة بي، يتعين عليّ أن أدخل استنتاجاتي في سياق العالم» (فانون، BS, 100). إن لأحلام معاني متعددة ونحتاج من أجل التعمق في فهمها أن نعرف من الذي رواها، وكيف، وتحت أي ظروف. أما في عالم مانوني فإن الرواة لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الحالة المعاشة للانتفاضة، وبالتالي لم تكن

الانتفاضة هي الشيء الأساسي، بل الوعي الباطن الكامن في الأعماق. ويرى مانوني أن هذا «الحقيقي» جرى التعبير عنه بصورة لاعتقالية، ولا تمكن قراءته إلا من زاوية التحليل النفسي. وفي المقابل، تدعو محاجة قانون بوضوح إلى اعتماد تحليل نفسي راديكالي: ينبغي ألا يواجه الأسود بعد الآن بمأزق «كُنْ أبيض أو اختفِ»، بل «يجب أن يكون قادرًا على الحصول على إدراك إمكان الوجود». وبتعبير آخر، إذا كان المجتمع يجعل الوجود صعبًا بسبب اللون، فإنه يتعين على المحلل النفسي الذي يمثل واجبه بمساعدة الخاضع للتحليل النفسي في أن يصبح واعيًا لوعيه الباطن، ألا يشجعه على التكيف مع مجتمع عنصري، بل «وضعه في موقع يؤهله لاختيار الفعل (أو السلبية) إزاء المصدر الحقيقي للصراع - أي إزاء البنى الاجتماعية» (BS, 100).

لا ينخرط مانوني في تحليل شامل، ويعطي خلفية محدودة جدًا لكل حلم، مكتفياً على ما يبدو برمزية الأحلام التي تسيطر عليها مفاهيم الحماية والخطر المرتبطة بالأم والأب الغني الأكثر رمزية. فعلى سبيل المثال، تُجعل الأم مساوية للأمان ويُرمز إليها بالشجرة؛ ويرتبط الأب بغياب الأمان والخطر الجنسي ويُرمز إليه بقرني الثور، والقضيب الذكري، والقوات السنغالية. وفي حين يصر مانوني على أنه حتى مع أن الأحلام «جرى تسجيلها في فترة من الاضطراب العام (...) لم يَرِ رُواتها شيئاً من الاضطرابات، ولم يعرفوا شيئاً عنها»^(٣١)، يرى قانون أن الأحلام كانت لها علاقة كاملة بالثورة. ومنهج قانون في نقد تأويل مانوني للأحلام هو النظر إلى الأحلام اجتماعيًا. وبتعبير آخر، يعتقد قانون أن علينا أن نبحث عن المعاني الظاهرة على السطح بدلاً من السعي وراء المعنى من خلال تحليل الوعي الباطن: «ما يجب عمله هو استعادة هذا الحلم إلى زمنه الملائم، وهذا الزمن هو الفترة التي جرى فيها قتل ثمانين ألفاً من السكان الأصليين» (BS, 104). المركزي في تحليل مانوني للأحلام هو عودة الملاغاسيين المفترضة إلى الحياة الروتينية، عودة يساويها مانوني بحاجة الملاغاسيين الطفولية إلى الأمان. ويعتقد «أن الخروج من الروتين معناه التيه في غابات لا مسالك فيها؛ هناك ستقابل الثور الذي سيعيدك

شَدَرَ مَدَرَ ثَانِيَةً إِلَى الْبَيْتِ»^(٣٢). لكن الروتين ليس سوى ما أتت به التهدة الفرنسية: اهدأوا أيها الملاغاسيين، وابقوا حيث تنتمون (...) من الأفضل لكم أن تظلوا في مكانكم» (BS, 107, 34)، كما يقول فانون ساخراً ويرد: «لا بالتأكيد!... سأقول له: إن البيئة التي هي المجتمع مسؤولة عن تضليلكم» (BS, 216).

ما هو إذاً معنى تخيلات الأحلام؟ بالنسبة إلى فانون، ليس ثمة أي غموض. فبنقدية الجندي السنغالي ليست قضيباً ذكورياً، بل هي بنقدية حقيقية. والثور الأسود واللص ليسا «إعادة تجسيد للأرواح»، بل هما في الواقع انبثاق الفانتازيات الحقيقية في المنام (BS, 106). أما في ظروف مجزرة ١٩٤٧ فإن الـ *socius* / المجتمع أهم كثيراً من الفرد والرمزي. والجندي السنغالي ليس المبتسم مستهلك «البنانيا»، بل هو جزء من آلة الإرهاب التابعة للاستخبارات العسكرية، لأن حقيقة التعذيب، والجلادين السنغاليين، هي التي تتاب الأحلام. ويسجل فانون شهادة أمام محكمة تحدث فيها شاهد عن التعذيب في مقر الشرطة. فإن الجنود السنغاليين وقد تنبأوا بالتعذيب في الجزائر، تلقوا تعليمات وسائل جديدة، ويعلق فانون على ذلك بقوله: «عندما يقرأ المرء مثل هذه الأشياء، فإنه يبدو على ثقة بأن السيد مانوني سمح لأحد أوجه الظاهرة التي يحللها بالإفلات منه: ليس الثور الأسود والرجل الأسود بأكثر أو أقل من جلادي الشرطة السنغاليين (...) ولا فائدة نجنيها هنا من اكتشافات فرويد» (BS, 104, 106, n32).

الفصل الثالث

الزفوجة والهبوط إلى «الجحيم الحقيقي»

«هبوط إلى الجحيم (...) الشاعر يسعى وراء عالم جديد: عالم للحقيقة والجمال. أين سيجده إلا في أعماق وعيه».

أريستيد موجيه (Aristide Maugée)

«Un Poète Martiniquais, A. Césaire» (شاعر مارتينيكي، أ. سيزار)

«هناك منطقة للاوجود (...) حيث يمكن أن يولد ثوران حقيقي. وفي معظم الأحوال، يفتقد الرجل الأسود ميزة أن يكون قادرًا على هذا الهبوط إلى جحيم حقيقي».

Fanon, *Black Skin, White Masks*

«الاستقلال مثل الزنوجة (...) إنه نفي أول، أو بتعبير أدق، إنه النفي التأكيدي. هو اللحظة الضرورية لحركة تاريخية: رفض للآخر، رفض الاندماج، أن تفقد الذات في الآخر. لكن لأن هذه اللحظة تاريخية، فإنها دياكتيكية أيضًا. إن رفض الآخر هو تأكيد للذات».

Senghor, «Rapport sur la doctrine et le programme du parti»

(سنغور، «تقرير بشأن عقيدة الحزب وبرنامجه»)

خلقت السياسة الفرنسية القائمة على دمج نخبة صغيرة من السود «المتطورين» و«المتحضرين»، بالترافق مع التمييز الصارخ ضد سائر السكان، صراع ولاءات وصفه فانون بجلد أسود ذي قناع أبيض. وكتب رينيه مينيل (René Ménil) أن السود «يرفض بالتدريج عرقه، جسده (...) وينتهي به الأمر إلى العيش في عالم غير حقيقي تحدده المثل والأفكار المجردة لشعب آخر»^(١). إن هذا

(١) مقتبس في كتاب: Lilian Kesteloot, *Black Writers in French: A Literary History of* (١٩٧٤)، p. 53. *Negritude* (Philadelphia: Temple University Press, 1974), p. 53.

التذويت لفكرة شخص آخر عن نفسك هو الذي يكتسب أهمية خاصة. والنخبة السوداء المستعمرة تطوّر وعيًا «منفصلاً» - فهي تتمثل قيم المجتمع الأبيض، لكنها لا تُقبل اجتماعيًا قط بسبب «أننا لا نستطيع أبدًا أن نترع جلودنا»، بحسب تعبير ليوبولد سنغور. ومع ذلك فإن الصداقة التي قامت في باريس بين سيزار وسنغور، وهما من قارتين مختلفتين، تشهد على «النجاح» الظاهري الذي حققته فرنسا في «مهمة جلب الحضارة». أصبحت «فرنسيين»، لكن مع خلل مُهلك - كانا لا يزالان أسوديّ البشرة. و«الزوجة»^(٢)، وهي نتيجة لذلك الخل، مصطلح جرى نحته في باريس في عام ١٩٣٥ من جانب سيزار وسنغور وليون داماس^(٣) (Léon Damas)، عند تأسيس جريدة *L'Étudiant noir* (الطالب الأسود). ومع أن مغادرتهم بلادهم كانت تمثل امتيازًا عظيمًا، فإنهم وجدوا «الوطن الأم» مسدودًا في وجه طموحاتهم. جاء ثلاثتهم إلى باريس يبحثون عن وظائف، لكنهم طوروا عوضًا عن ذلك وجهة نظر فلسفية تقوم بصورة عامة على أساس نوعية جوهرية لأن تكون أفريقيًا. وفي الواقع، أكد سيزار «أنني بلقاء سنغور أصبحت أفريقيًا»، وكان سنغور بوصفه «أفريقيًا» هو الذي وفر مصدرًا مهمًا لشعر سيزار الزنوجي.

كان المنفى وتجربة «التشرد» عاملين مهمين في تعليم هؤلاء الطلاب السود. فكانت السياقات التي كتب فيها الشعراء السود «شعرًا أورفيوسيًا»^(٤) تتمثل في مغادرة الوطن والعيش في مركز الثقافة الفرنسية ولقاء رجال ملوّنين قادمين من خلفيات متباينة. فالشاعر، إذ يهجر وطنه، يعود إليه، بالهبوط في ذاته.

(٢) إن الذي نحت المصطلح هو سيزار في عام ١٩٣٥. وكانت الأخوات نردال قد تحدثن في وقت سابق عن «إنسانية الزنجي»، وكن جزءًا من المجلة الجذرية القصيرة العمر *Review of the Black World* (1931-1932). ويستعمل سيزار مصطلح «الزوجة» أول مرة في: *Cahier d'un retour au pays natal* عندما يتحدث عن وقوف هايتي والإيمان بإنسانيتها. ويقوم المصطلح على أساس تسمية «nègre» المهينة؛ ويمكن أن يكون التعبير الحديث اليوم لها هو «niggas with attitude».

(٣) يفصل بين ولادة كل من سيزار وسنغور وداماس ستة أعوام (بين عامي ١٩٠٦ و ١٩١٣) وفي ثلاث مستعمرات فرنسية مختلفة (وهي المارتينيك والسنغال وغينيا الفرنسية). وأصبح كل منهم شخصية سياسية، وجرى بعد الحرب العالمية الثانية انتخاب الثلاثة أعضاء في الجمعية التأسيسية الوطنية، عن المارتينيك والسنغال وغينيا الفرنسية على التوالي.

(٤) أورفيوس: بطل أسطوري يوناني وهبه إله الموسيقى أبولو قيثارة ذهبية سحرية وعلمته أمه الغناء كان يتمتع بقدرة خارقة في الغناء والعزف، إلى درجة أنه كان يسحر بغنائه الكائنات كلها من حيوانات ونبات وحجر؛ إضافة إلى البشر. (المحرر).

بالضبط، كما عبّرت أشعار المؤسسين عن عملية اكتشاف للذات، فإنها حملت أيضًا معنى لخصوصية الطبقة الوسطى السوداء في المستعمرات الفرنسية^(٤). تحدثت الزنوجة عن الاغتراب، لا عن الاستغلال؛ لأنها كانت تتحدث إلى النخبة لا إلى الجماهير؛ إلى المتعلمين لا إلى الأميين. ومع أنها كانت تقدّم نفسها على أنها شاملة، فإنها كانت في الإجمال حركة تشكّل ردًا من جانب جزء من المتطورين السود في المجتمع الفرنسي على الإحساس بالاغتراب.

كان لدى المثقفين الشباب المقيمين في باريس الذين يؤيدون الزنوجة ثلاثة أشياء مشتركة^(٥): لون بشرتهم، ولغتهم (الفرنسية)، وخلفيتهم الكولونيالية. وكتب سيزار «في باريس، أصبحت واعيًا التصنيف الأساسي للزنجي. وُلدت أشعاري من هذه المواجهة»^(٦).

إن أسطورة الزنوجة الخاصة بسيزار هي نفي راديكالي للمجتمع الأبيض، وكان لها تأثير عميق في فانون؛ كانت تعبيرًا عما سمّاه غوصًا في المطلق. وتتناول في هذا الفصل إشكالية وعي السود لدى سيزار ولدى سنغور باختصار قبل النظر في كتاب سارتر *Orphée Noir* (أورفيوس الأسود) وردّ فانون عليه.

أولاً: تذكّر سيزار أشياء الماضي و«العودة» إلى المستقبل

«حتى أواخر عام ١٩٤٠ لم يجد أنتيلي واحد أن بإمكانه التفكير بنفسه على أنه أسود. ومع ظهور إيمي سيزار فقط، بدأ إدراك قبول الزنوجة وعرض مطالبها».

Fanon, «West Indians and Africans», in: *AR*

(٤) نشأ داماس، واعتبر نفسه فرنسيًا أبيض، ونشر أول ديوان شعري له، *Pigments*، في عام

١٩٣٧.

(٥) يمكن أن يكون التشارك موضع تساؤل: اللون لم يكن مشتركًا إلا حين يُعتبر «غير أبيض»، ولم تكن الخلفية الكولونيالية مشتركة إلا بقدر ما كانت فرنسية. ومع ذلك، فإن الزنوجة استمدت قوتها وحدودها من هذه التشاركية السلبية بالضبط.

(٦) مقتبس في: Janet G. Vaillant, *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Senghor*

(Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 97.

«لقد تبَيَّنّا كلمة Nègres بوصفها مصطلحًا للتحدي».

(سيزار، مقابلة في كتاب *Discourse on Colonialism*)

(خطاب حول الاستعمار)

نُشرت قصيدة «*Notebook of a Return to the Native Land*» (كراسة بشأن عودة إلى أرض الوطن) في عام ١٩٣٩، لكن القصيدة لم تبدأ باكتساب جمهور أوسع، وإن ظل محدودًا، إلا خلال الحرب، بمساعدة الكاتب السريالي أندريه بريتون (André Breton) الذي أمضى فترة الحرب لاحقًا في المارتينيك. لا توجد قصيدة زنوجة أكثر ثورية من قصيدة سيزار «العودة»، وكانت دعوته سكان جزر الأنديز الغربية إلى إعادة اكتشاف جذورهم الأفريقية جذرية وغامضة في آنٍ واحد.

أشار فانون لاحقًا إلى أن القصيدة كانت فضيحة، لأن سيزار كان رجلًا مثقفًا، وبالتالي محترمًا، قال إنه لأمر جيد أن تكون أسود. ظل المثقف من سكان الأنديز الغربية حتى نشوب الحرب يعكس ثقافة عالم البيض. ومن خلال تكرار سيزار المتواصل لكون الأسود ذا قيمة، جلب إلى الوجود وعي الأسود لدى جيل جديد من سكان جزر الأنديز الغربية.

عندما يتحدث سيزار عن أرض وطن، يزداد الغموض، في ضوء ماضي العبد الأسود في أفريقيا. فالقصيدة التي كتبها في يوغوسلافيا لدى «عودته» من فرنسا إلى المارتينيك، تكشف عن عودة قانطة سابقة إلى بلدة فور - دو - فرانس «الخاملة» و«عديمة النَفَس». وخلافًا لهذه العودة، الصورة الخاملة، ثمة صورة عودة إلى أفريقيا، والأهم عودة إلى ذاتٍ «حقيقية»، أو مخلوقة ذاتيًا. ومن أجل أن ينقل هذا التراث الأفريقي، أو الوعي الذاتي، يخلق سيزار لغة جديدة - «فرنسية أنتيلية»، «فرنسية سوداء»^(٧). هذا الابتكار للوعي الأسود، ومن خلال هذا الوعي كانت رسالة تأكيد أن «الزنوجة ليست صخرة»، ليست وعيًا ذاتيًا بدائيًا، بل الوعي الذي يكون نفسه بنفسه. وبالنسبة إلى سيزار فإن «العودة» إلى الذات هي رحلة خلاقة توازي وتعارض، في آنٍ واحد، العودة إلى جحيم المارتينيكي الفقير.

«Interview with René Depestre,» (1967), in: Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New (V) York: Monthly Review Press, 1972), p. 67.

بالنسبة إلى سيزار، قدّمت السريالية طريقة للنفي^(٨)، حيث رأى فيها سلاحًا «فجر اللغة الفرنسية» وهز كل شيء من أساسه. وأكثر من ذلك، فإنها كانت تمثل بالنسبة إليه «عامل تحرير» و«عملية لنزع الاغتراب»، ساعدته في استدعاء قوى من العقل الباطن لـ «سبر الأعماق» و«استعادة أفريقيا». وأصبحت السريالية في خلال سنوات الحرب مرادفة في المارتينيكي للمعارضة الثورية للحرب. وحاجج سيزار أن «الشعر كان معادلاً للثورة»:

«الثورة ضد العقلانية الغربية! الثورة ضد الاستعمار الكولونيالي! ثورة ضد «استعراض حال السلم» لدى المارتينيكي. ثورة جذرية ضد «عالم تمزقه التناقضات»، العالم الحديث»^(٩).

إن روح المقاومة التي أسفرت عما سمّاه فانون «أول تجربة ميتافيزيقية» يخوضها سكان الأنديز الغربية، في مواجهة طويلة الأمد مع العنصرية الفرنسية^(١٠)، تصادفت مع رد فعل عنيف ضد العقلانية والاندماج الفرنسي، ودعت إلى «مسالك جديدة» من أجل تمكين «الرجل من الوصول إلى رجل» و«تخطي المنطقة العبثية في عقلانيتنا الزائفة»^(١١).

إن بنية قصيدة «العودة» هي في حدّ ذاتها مهمة في التعبير عن حس النضال وتطور الزوجية - وبعبارة أخرى، تطور الوعي الذاتي لدى السود. ويتم تصوير القصيدة على أنها نضال من أجل تجاوز العنصرية وتأثيرات الاستعمار الكولونيالي، بما في ذلك «استعمار العقل». الكلمات هي الأسلحة التي ستأتي بالتجديد. إن المحاججة باللغة الفرنسية، ضد الفرنسيين، تجعل لغة المضطهدين تُستعمل لحمل جنون العبودية والعبيد المجانين.

(٨) يعتقد كستلوت أنه «في ما عني مؤسسي مجلة *Tropiques* (المارتينيكية خلال الحرب)، كانت كلمة السريالية مرادفة للثورة؛ ولئن فضلوا الكلمة الأولى فلم يكن ذلك بسبب الرقابة السياسية فقط، بل لأنهم كانوا يريدون أن يُظهروا أنها لا تشير إلى الإصلاح الاجتماعي فقط، بل إلى مزيد من التغيير الاجتماعي الذي يستهدف أعماق الوعي الفردي»:

Kesteloot, p. 263.

(٩) مقتبس في:

Kesteloot, p. 261.

(١٠) يشير فانون إلى أن البحارة الفرنسيين، في عهد فيشي، تمركزوا في جزر المارتينيكي، انظر:

Towards the African Revolution: Political Writings (AR, 23).

René Ménénil, «L'Action foudroyante», Quoted in: Kesteloot, p. 259.

(١١)

كما في حال المتطورين، فإن قصيدة «العودة» هي قصة ذات منفصلة: واحدة استبطانية بصورة دفاعية، تنظر إلى الداخل من بعيد، لأنها تخاف من صدمة الواقع؛ والأخرى استعادية تنظر إلى الخلف بحثاً عن وسائل لسرد «حقيقة» الواقع. والذات منقسمة بين أمزجة من أمل ويأس: بين الحلم الفخيم بوحدة جماعية وتفاهة الحياة والموت. ورأى سيزار كتاباته «شعراً ملعوناً لأنه كان معرفة ولم يَعدْ تسليّة»^(١٢). وتشتمل رؤيته على عالم جديد يطالب بالمساواة بالرجال البيض.

تبدأ قصيدة «العودة» بوصف للعاصمة، فور - دو - فرانس. مدينة مسطحة، لا روح لها، تشبه مدينة أموات - أحياء، وهي مع ذلك. تفور وتمور بعنف كامن خفي. لكنه ليس عنفَ تحرير، بل عنفَ بقاء: عنف «الأسود على الأسود» في الغيتو، عنف ضارب، وحشي، شرير، ومنزوع الإنسانية. وإلى جانب الجوع والأسى، هناك الثورة والكرهية، لكن مثل هذه المشاعر متنافرة الأجزاء، «وتثرثر وتتقلب بصورة غريبة». «سكان جزر الأنديز الغربية، المنقرضون بالجدري، المنسوفون بديناميت الكحول»^(١٣)، الجانحون إلى وحل هذا الخليج، وإلى قذارة هذه المدينة بصورة شريرة. تختلف الطفولة اختلافاً بيناً عما خبره سنغور^(١٤). فهناك افتراق واسع بين المفهوم والواقع - مثلاً، بين طفل بريء يمتص عود سكر، وبين الطفل الزنجي الصامت، بصوته الجائع «وهو شبه نائم (...) [بعد أن تم] امتصاصه إلى داخل مستنقع الجوع». إن الرؤية تخص مدينة قانطة، ولا حركة فيها، يعامل السود فيها بعضهم بعضاً بوصفهم «زنوجاً قذرين». المارتينيك «جزيرة غيتو»، غير شرعي لأوروبا وأفريقيا، الذي يقطر كراهية للذات.

الجزيرة هي أيضاً سجن، في مجاز عن الذات المغتربة، وعن لحظة الوعي

Kesteloot, p. 261.

(١٢) مقتبس في:

(١٣) يرى غيسمار أن شراب الرّم كان أفيون الجماهير الذين كانوا «راضين باستمرار عن التوزيع

الحُر للمنتج الصناعي المهم الوحيد في المنطقة»، انظر: Peter Greismar, *Frantz Fanon* (New York: Grove Press, 1969), p. 20.

(١٤) إن المجازات عن الحياة في الجُزر، التي تعمل بوصفها موضوعاً مستمرة على مستويات مختلفة طيلة القصيدة، وعن الشتات (العبيد الأفارقة الذين جرى ازدياعهم) هي أيضاً عناصر تبرز بشكل متفاوت في زنوجة سيزار. والزنوجة نفسها، إذا استعملنا تعبير هيجل، «جزيرة أمان للروح».

الذاتي. إنها «منقطعة عن واحة الأخوة الخضراء (...) والأرخبيل مُنحنٍ كما الرغبة القلقة في نفي الذات»^(١٥). هذا التأمل الذاتي هو في آنٍ واحد هوية وافتراق، إنه بتعبير آخر زنوجة.

«جزيرتي غير المسيّجة، جسدها الجريء منتصب عند مؤخر بولينيزيا؛ وأمامها تمامًا تُقطع غواديلوب طولًا إلى جزأين بواسطة خط ظهري (بعيد من المحور)، ومثلنا في البؤس تمامًا؛ هايتي حيث ثبتت الزنوجة أول مرة وأكدت جازمة إنسانيتها؛ وذيل فلوريدا القصير المضحك حيث يجري إعدام زنجي الآن، وأفريقيا التي تجر نفسها كالعملاق صعودًا حتى القدم الإسبانية لأوروبا (...) وأنا حدثت نفسي عن بوردو ونانتيس وليفربول...»^(١٦).

إن دراما الشتات الأفريقي تقدّم المقاومة: «في هايتي ثبتت الزنوجة أول مرة». ومع ذلك فإن غموض هذا الادعاء يدل عليه تأكيد سيزار على اغتراب الفرد الذي يتحول يأسًا. وتمثل هايتي أكثر جزر الأنتيل بطولة، «الأكثر أفريقية في الأنتيل»^(١٧). كما أنها تُعدّ الطريق إلى معاناة الفرد. توسان لوفيرتور، قائد الثورة الهايتية وبطلها، هو رجل منفرد ووحيد، «مسجون في البياض». إنه جزيرة سوداء في سجن أبيض، يحرسه سجان أبيض ويواجه «موتًا أبيض».

يصور سيزار جزر الهند الغربية على أنها «إنسانية معذبة»، بسبب ثقل «صليب متجدد أبدًا»^(١٨). بقطع الجماهير عن جذورها، فإنها تخبر سيطرة جماعية، لكن من دون حس المقاومة والذاكرة الجماعية. وبانسحاقها تحت وطأة الفقر، فهي لا تتمتع بأي تضامن، وهي لا تختلط بل تنتقل جيئةً وذهابًا

(١٥) Aimé Césaire, *Return to my Native Land*, Bilingual ed., trans. Emile Snyder (Paris: انظر: ١٩٧١), p. 6

Présence africaine, 1971), p. 6

تحت جزر المارتينيك يكمن الوهمي، لن يُستعاد أبدًا، يا أفريقيا الأم. إن مفهوم سيزار عن «المستقبل» ليس في الواقع متجذرًا في أفريقيا، بل في «إنسانية» جديدة - عند «موعد النصر». وعلى الرغم من كلام العودة الإنشائي عن التضامن مع أفريقيا، يظلّ سيزار معنيًا بحياته في الجزر، انظر:

Aimé Césaire, *Return to my Native Land*, Translated by Mireille Rosello with Anne Pritchard (Newcastle Upon Tyne: Bloodaxe Books, 1995).

Césaire, p. 66.

(١٦)

«Interview with René Depestre», p. 74.

(١٧)

Césaire, p. 33.

(١٨)

وتلوذ بالفرار. كيف يمكن تذكّر توسان، بطل الزوجة الأول، عندما يكون ثمة القليل من ذاكرة المقاومة؟ إذ يتحاشى الشاعر الجماعة، يركز إيمانه على إرادته الفردية و«يخترع» تاريخًا لا تيسره الذاكرة الجماعية.

تشير شخصية توسان إلى عودة مستحيلة إلى الماضي المجيد في أفريقيا، وتفتح الطريق أمام وصف الرجل الأسود العادي المعاصر. إنه وضع من الفقر المدقع^(١٩). ومع أن دياكتيك الزوجة لا يزال يعبر عن النفس المغتربة للنخبة السوداء، فإنه هنا ينتج لحظة نفي - نفي نظام القيم الأبيض المسيطر. ويتم التعبير عن هذا النفي بصورة سرالية بوصفه مرحًا صاخبًا ضد «العقل الأبيض» واحتفالًا باللاعقلانية في سياق مقاومة العبد الأسود:

«إن ٢ زائد ٢ تساوي خمسة

إن الغابة تموء

فالشجرة تقتلع العبيد الأبقين من النار»^(٢٠).

العقلانية يتم تحطيمها ($٥ = ٢ + ٢$)، ويتذوق العبيد طعم الحرية (الغابة تموء بنداء العبيد الفارين بعضهم وراء بعض)، فيما هم يبحثون عن ملاذ بين الأشجار. وسيزار ليس بحاجة إلى اعتناق الجنون، كما هو حال السرياليين الأوروبيين، لأن واقع العبودية قد ترك علاماته أصلاً. إن زوجة سيزار لم تعد تحتفل بأمجاد الماضي، بل تهاجم آلام الحاضر المبرحة - إن إذلال الأسود وفقره اللذين اقتربا «من دون شك» من تفريغ الكائن الإنساني جسديًا وعقليًا على حد سواء، قد نجحا في جر الشاعر نفسه إلى التواطؤ. ولأن الشاعر نتاج مهمة جلب الحضارة الفرنسية، فإنه يصبح وجهًا لوجه مع عرقه ويشمئز. وهذا الاشتزاز لحظة نفي مهمة في سعي الشاعر وراء التعريف الذاتي. إنه يؤدي إلى تحقيق جُبنه ونخبويته.

Césaire, p. 103.

(١٩)

Césaire, p. 103.

(٢٠) انظر:

يمكن ترجمة *Que l'arbre tire les marrons du feu* إلى «انتزاع الكستناء من النار». لكن كلمة marron يمكن أن تعني أيضًا العبد الأسود الهارب. وقد نَحَت سيزار مصطلح marronner على أنه أمر للعبد بالفرار، انظر: A. James Arnold, *Modernism and Negritude* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 148-9.

هذه اللحظة من اللاعقلانية المفترضة هي نقطة التحول^(٢١). لأنها، بحسب تعبير سيزار، «جنون يتذكر» ألم العبودية؛ إنه جنون يرى الوحشية وعمليات الإعدام. ويشير الجنون لدى سيزار إلى رفض للوقائع المقبولة؛ كما أنه يعني وضع الثقة، على الرغم من كل الخلافات، في مستقبل يبدو غير قابل للتحقق. لكن هذا «الجنون» يتسم في نهاية المطاف بأقوى أنواع الميل إلى الإلهام المجنون لدى الشاعر - وهو جنون يخلق الذاكرة من رحم الخيال. وهذا التذكر الذي يشكل شرطاً مسبقاً لأي زيادة للوعي، يشتمل على «ذاكرة» حياة أخرى في أفريقيا، تكاد ترادف «الطبيعة». ويغازل سيزار فكرة أفريقيا الممكنة هذه: «غدوت شجرة ونبتت أقدامي الشجرية الطويلة تجاوب ضخمة من السَّم في الأرض / نبتت مدناً هائلة من العظام / وبالتفكير بالكونغو / غدوت الكونغو»^(٢٢). ويجري تحريض اللاعقلانية ضد «عقل» يكافئ «ريح الليل» بسياطه وسلطته عندما يواجه «عقل» سادة العبيد لاعقلانية العبيد المفترضة. ويكشف سيزار أن «العقل» مصاب بالانفصام، وأن «جنون» العبيد هو تعبير تخيلي عن الغضب: «لأننا نكرهكم، أنتم وعقلكم، فإننا ندعي نسباً بالعتاه الباكر، بالجنون المضطرب، بأكل لحوم البشر اللصيق بالذاكرة»^(٢٣)، وهو ما «يجتث التمييز بين الذات والآخر»^(٢٤)، حرفياً ومجازاً. إن العبد يكتسب الحرية بأفكار عن أفريقيا بالذات: «بالتفكير بالكونغو غدوت الكونغو». بهذه النزعة الأفريقية يعاد امتلاك العقل: «غدوت كونغو تردد صدى الغابات والأنهار / حيث السوط يتفرع كما راية هائلة». العقل الذي كان معادلاً في ما مضى لفرقة سوط السيد الأبيض الذي ترك ندوباً على جسد العبد الأسود (العقل كما في كتب روايات صيادي العبيد) يتواجه الآن مع «العقل الأسود» وقد ازدهر براية حرية تسمو محلقة. إنه لفعل تمكيناً للدماغ أن يحول المرء نفسه إلى الكونغو^(٢٥). وهذه الإحالة تزود بأصل

(٢١) يقلد قانون هذه «اللاعقلانية المفترضة» في كتاب *Black Skin*: «حيث إن أي اتفاق لم يكن ممكناً بشأن مستوى العقل، فلنني قذفتُ بنفسني إلى وراء باتجاه اللاعقل».

Césaire, p. 74.

(٢٢)

Césaire, p. 70.

(٢٣)

Clayton Eshleman and Annette Smith, Introduction to *Aimé Césaire: The Collected Poetry* (٢٤) (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 13.

Arnold, p. 151.

(٢٥) انظر:

يتتقد قانون مقالة «الفترة الأفريقية» في المقالة التي نشرها في عام ١٩٥٥ بعنوان «جزر الهند =

ذي نسب، وبالتالي بهوية، في حين أن النموذج الأصلي يوحى بأن قوة أمة ما تكمن في خيال المرء. وفي الوقت نفسه، لا تنتمي زنوجة سيزار إلى الملوك الأفارقة أو الحضارة الأفريقية، بل إلى الشتات الأفريقي وعقل العبد^(٢٦).

إن «عودة» سيزار إلى أفريقيا هي رحلة داخلية، تستكشف تساؤلاته الوجودية هو بالذات و«تستخرج المحتويات المكبوتة في النفس»^(٢٧). وهذا الاستخراج للماضي يشبه العودة مجددًا إلى جحيم العبودية والإذعان لجنون وأهوال العبور المتوسط - الرحلة الشائنة عبر المحيط الأطلسي إلى «العالم الجديد»، حيث يُقدَّر أن الملايين قد لاقوا حتفهم. ويُطرَش فقدان العقلانية الظاهر النصّ بسفك الدماء والموت، فيما هو يستعيد ذكرى الذين ذبحهم الرجال البيض على مدى القرون: «ذاكرتي مُحاطة بالدم. تذكاراتي مطوّقة بالبحث».

ما يتبقى بعد ذلك هو العمل، العرق، الموت، والقنوط - «الروث المتراكم من أكاذيبنا». إذا كانت الذاكرة ستقود إلى الحرية، فإن الذاكرة التي يقدمها سيزار ستكون مؤلمة بالضرورة، إنها ذاكرة «الزنجي الطيب»، «زنجي السيد». إنها ذاكرة الأكاذيب والجبن. هي ذاكرة السيد والعبد. في ديالكتيك وعي الأسود، تبدأ الزنوجة بوصفها حركة سلبية، قبولاً لعدم الإنجاز: «بالنسبة إلى من لم يقوموا قط بالاختراع أو الفتح أو الاستكشاف». هذا الاتجاه المناهض للبروميثيوسية [نسبة إلى بروميثيوس]^(*)، هو نقيض لملاحظة سنغور بشأن

= الغربية والأفارقة: «إن مواطن جزر الهند الغربية، بعد الخطأ الأبيض الجسيم، يعيش الآن في السراب الأسود العظيم» (AR, 27).

(٢٦) «لا، لم تكن قط أمازونيّات لدى ملك داهومي، ولا أمراء غانا الذي يملكون ثمانمئة جمل»، هكذا يكتب سيزار، موجّهاً إيانا إلى الواقع الراهن الذي يعيشه السود المتممون إلى الطبقة العاملة: «كما يمكنني أن أعترف أننا كنا دائماً أناساً عاديين تماماً نغسل الصحون، ونمسح الأحذية من دون أي طموح، وكنا في أحسن الأحوال مشعوذين واعين، وأن الرقم القياسي الوحيد الذي كسرناه كان تحمّل السوط»، انظر: Césaire, p. 97.

Arnold, p. 158.

(٢٧)

(*) بروميثيوس: هو أحد الجبابرة في الميثولوجيا الإغريقية، صديق الإنسان الذي كلّفته الآلهة بخلق البشر وتزويدهم بمتطلبات الحياة، فبالغ كثيرًا في الإنعام على الإنسان وتكرمه إلى حد سرقة النار التي تعني النور والمعرفة والدفء من الآلهة ومنحها للبشر، الأمر الذي زاد من سخط الآلهة عليه. (المحرر).

اكتشافات أفريقيا وممالكها وفتوحاتها. والأهم من ذلك، إن ابتهال سيزار بشأن الأحداث يتم ترتيبه على أنه «نُبأح بالمقارنة بتمجيد الأوروبيين للتكنولوجيا، والفتوحات الدموية ودمار الشعوب الذي أتى به الاستعمار الكولونيالي»^(٢٨). وسيزار، المنفتح على جميع أنفاس العالم، لا يقبل التحديد الذي يضعه تمثيل الإمبراطوريات على الخرائط، ولا علم الأحياء، بل الذي تضعه «بوصلاتُ المعاناة» من دون غيرها.

من خلال معرفة الذات هذه، يتم تقديم الزوجة على أنها خلقة ومتحركة ومتطورة وفي قيد الصنع. وهي في تعارض مع موضوع ساكن: «إن ززوجتي ليست حجرًا»؛ إنها في تعارض مع النصب التذكارية الموجودة في أوروبا: «ززوجتي ليست برجًا ولا كاتدرائية». إنها قبول للعرق واكتشاف لكبرياء جديد، موقف يحترم «بشاعتي الثائرة»، ويقبل حتى أدوات تعذيبی وأصفادي والسفينة التي تُقل العبيد. مع هذا الإحساس الجديد بالهوية تأتي قوة تخيل الثورة:

الزنجية الجالسة
فجأة تقف على قدميها
منتصبه في العنبر
تحت الشمس
منتصبه في الدم
منتصبه
و... حُرّة^(٢٩).

إن ما يبسطه سيزار هنا هو الولادة العسيرة، أو تحول الأسود الجديد انطلاقًا من رحم «الزنجي القديم»^(٣٠). «الحفرة الهائلة السوداء» التي كان سيزار يريد أن يغرق فيها، تغدو الآن ينبوع الوعي الجديد. «هناك بالذات سأسطاد الآن لسان الليل الحاقد في تقلباته التي من دون حركة» (حركة واستذكار

Mazisi Kunene, Introduction to Césaire, *Return to my Native Land* (London: Penguin, (٢٨) 1969), p. 22.

Césaire, *Return*, Bilingual ed., pp. 147-8.

Césaire, *Return*, Bilingual ed., p. 166.

(٢٩)

(٣٠)

حقيقيان). إنها قفزة إلى «وعي جديد، إلى علاقة نوعية جديدة بالمجتمع الطبيعي»^(٣١).

إن «رحلة» سيزار الطويلة نحو وعي أسود جديد تنتهي بقبول عرقه. فهو «لم يعد مقتصرًا بصورة بائسة بزاوية وجهه، وبنوع من الشعر، وبأنف مفلطح، وبشعر أسود وبشرة داكنة مصبوغين». والزنوجة «لم تعد دليلًا رأسيًا ولا بلازما»، ولا يمكن قياسها بغير «بوصلية المعاناة». ويحث سيزار الجنس البشري على «التغلب على (...) كل منع متحجر»، وعلى إيجاد إنسانية جديدة لا تقوم على أساس العرق: ليس ثمة عرق يحتكر الجمال والذكاء والقوة؛ ثمة متسع للجميع لموعد مع النصر^(٣٢).

ثانيًا: سنغور وسياسات الزنوجة

«إن الزنوجة هي القيم الحضارية مجتمعة - الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية - التي تميز الشعوب السوداء، وبشكل أدق: العالم الأفريقي - الأسود. إنها في الأساس عقل فطري (...) حس الجماعة، موهبة الخيال، موهبة الإيقاع - هذه هي خصائص الزنوجة. (Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*)

مع أن سيزار هو الذي نحت مصطلح الزنوجة، فإن سنغور هو الذي وضع لها نسقًا أيديولوجيًا دعم في ما بعد وصوله إلى السلطة السياسية في السنغال والاحتفاظ بهذه السلطة. ومع أن سيزار كان يشاطر سنغور الكثير من آرائه في فترة ما قبل الحرب، فإنه أصر لاحقًا على أن الثقافة السوداء لم تكن نتاجًا لـ «طبيعة» سوداء، كما كان يعتقد سنغور. ويمكن رؤية تحويل سنغور لمصطلح الزنوجة إلى نسق أيديولوجي في الجدول التالي^(٣٣). إن سنغور، باستلهامه

Arnold, *Modernism*, p. 168.

(٣١)

Césaire, *Return*, Bilingual ed., p. 85.

(٣٢)

S. Okechukwu Mezu, *The Poetry of Léopold Senghor* (Rutherford, N. J.: Fairleigh : انظر (٣٣) Dickinson University Press, 1973), p. 87.

مفكري الأنثروبولوجيا الوصفية الكولونياليين، وكذلك العنصريين من أمثال آرثر دي غوبينو (Arthur de Gobineau)، توصل إلى الاستنتاج القائل إن السود موهوبون عاطفياً بعبقريّة فنية.

العرق الأبيض	العرق الأسود
العقل هيليني	الطاقة المسيطرة هي العاطفة
عقل منطقي	العاطفة زنجية
عقل تحليلي عبر الاستعمال	دفع عاطفي عظيم
الرياضيات والعلوم	الحدس: عقل حدسي عبر المشاركة
عرق تجريدي	الأدب والفنون
الموضوعية في التفكير	الرقص والموسيقى
أنا أفكر إذا أنا موجود	عرق ذو مفاهيم ملموسة
	يميل إلى مبدأ التجسيم
	الذاتية
	العنف جزء من جوهره
	أنا أشعر إذا أنا موجود

إن تفسير سنغور للروح السوداء على أنها حدسية وعاطفية، أكثر مما هي عقلانية، كان يقتضي أثر علماء الإثنولوجيا في ذلك الحين الذين حاججوا أن الأفريقي لم يكن له وعي باطن منفصل، وأن الانقسامات بين الحلم والحقيقة، بين الحياة والموت، لم تكن موجودة في الحياة الأفريقية التقليدية. وكما يشير الجدول التخطيطي، يخص سنغور الأفريقي بأنه مشرب بروح الجماعة، وبأنه شخص يفهم العالم بالإحساس والعقل الحدسي والتقمص العاطفي. وفي المقابل، يسعى الأوروبي إلى الفرار من الجماعة وإقامة استقلال فردي من خلال البحث عن سلطة مادية. إن المجتمع الأوروبي مجتمع محكوم بالقانون الرسمي والقوة والأنظمة، حيث الأفراد جميعهم يتدافعون بالمناكب من أجل النجاح الفردي؛ إنه مجتمع ذو قوة مادية وتقنية عظيمة، لكنه يفتقر إلى العاطفة والقيمة الروحية. ومع

أن سنغور أكد المصادر الأفريقية لفلسفته، فإنه من الممكن تحديد المصادر الأوروبية لكل من أفكاره، بما فيها الكاثوليكية التي دمجها في الزنوجة^(٣٤).

لأن سنغور عرّف الزنوجة بأنها «المجموع الكلّي للمؤهلات التي يمتلكها الرجال السود جميعًا في أي مكان»، فإن تفكيره ابتعد أكثر من التجربة الفردية نحو عالم الجهورية. وبحلول الوقت الذي أصبح فيه سنغور سياسيًا، كان مفهوم الزنوجة جاهزًا باعتبارها أيديولوجيا في خدمته^(٣٥). وبكونه رئيسًا للسنغال، استعمل الزنوجة بوصفها أداة متزايدة الفاعلية وأيديولوجيا كانت تشجع الشعب على العمل بمزيد من الجهد من أجل «خير الأمة». وعلى الرغم من بلاغة كلام سنغور على «التعبير الذاتي عن شخصية الأسود»، كان اهتمامه الخاص، بعد الصعود إلى السلطة، ينصبّ على تخلف السنغال التكنولوجي. وأصبح التقدم «مرادفًا للعقلانية ذات المنفعة وللتكنولوجيا»^(٣٦)، وغدت الزنوجة الغطاء الأيديولوجي الذي يحرف الانتباه عن غياب انخراط الشعب في إدارة البلاد واستمرار النفوذ الفرنسي في الشؤون السياسية^(٣٧). كان سنغور يدعو قبل الاستقلال إلى الوحدة مع فرنسا. وبعد أن اعتلى منصب الرئاسة، أصبحت الزنوجة تمثل الدعم الأيديولوجي لسياسات التنمية داخل الاتحاد الفرنسي. كانت عبارة «نحن فرنسيون» تعني الدعم الكامل للجهود الفرنسية الرامية إلى استمرار السيطرة على المستعمرات خلافًا لسكانها المستعمرين. وفي ما يتعلق بالهند الصينية، حاجج سنغور مدافعًا عن السلام، لكنه اقترح لمصلحة تخصيص اعتمادات مالية للحرب. وفعل الشيء نفسه حيال الجزائر، بل قام بإرسال قوات لتقاتل ضد جبهة التحرير الوطني الجزائرية. إن تمجيد سنغور للثقافة السوداء، كما يرى الفيلسوف البيني بولان هاونتونجي (Paulin Houtondji)، يعمل في منزلة عذر غياب لتلافي المشكلة السياسية التي تواجه حركة التحرير الوطني.

Vaillant, p. 263.

(٣٤) انظر:

كان سنغور قد التحق بمدرسة ابتدائية كاثوليكية وأراد أن يصبح كاهنًا. ودخل معهدًا لاهوتيًا في داكار لكنه أخبر أن ليس لديه كفاءة. وأصبح لاحقًا رئيسًا لدولة أكثرية سكانها من المسلمين، هي السنغال.

Vaillant, p. 244.

(٣٥)

Senghor, «Planification and Moral Tension.» Quoted in: Irving Markovitz, *L. S. Senghor* (٣٦) (New York: Atheneum, 1969), p. 71.

Paulin Houtondji, *African Philosophy* (London: Hutchinson, 1983), pp. 159-60.

(٣٧)

خلقت الثورة الجزائرية أزمة مستعصية في السياسة الفرنسية؛ وتسلم ديغول السلطة في ما يشبه الانقلاب، ودعا فوراً إلى إجراء عمليات استفتاء في المستعمرات الفرنسية كلها. وكان الخيار في هذه العمليات صارماً: إما الاندماج الكامل، وإما الاستقلال الفوري. وحده سيكوتوري من غينيا قال «لا» لديغول. وجرى إيفاد أندريه مالرو (André Malraux)، الوزير الديغولي آنذاك، إلى الأنتيل كي يحافظ على العلاقة بها. واستقبله في فور - دو - فرانس عمدتها إيمي سيزار الذي كان يدعم الاتحاد الفرنسي، بكلمة ترحيبية قال فيها: «إنني أحيي في شخصكم الأمة الفرنسية العظيمة التي نربط بها بعاطفة جياشة». وجاء في تقرير كتبه ديفيد كوت (David Coute) أن فانون اشمأز من استقبال سيزار لمالرو الذي كان بوصفه وزيراً للإعلام قد أنكر معرفته بأي عمل من أعمال التعذيب في الجزائر: «في مقالة كتبها فانون بعد إجراء الاستفتاء مباشرة، كان رد فعله مزيجاً من السخط والذهول». وبعد أن وجه أصابع الاتهام إلى كل من سيزار وسنغور، «ختم بالتحذير من أن أي زعيم ينبغي ألا يستغل الاحترام الذي منحه إياه الجماهير عندما يكون استقلال الأمة على المحك»^(٣٨).

إن أحد الفروق الفلسفية المهمة بين سيزار وسنغور، مع أنهما كليهما اعتبرا الزوجية في البداية موضوعة نقيضة للعقلانية الغربية، هو في الأهمية التي كان يعلقها كل منهما على السريالية والذاتية. ولأن سنغور كان يرى في الزوجية واقعاً موضوعياً ظل يمثل «مساهمة إيجابية في الحضارة الكونية»^(٣٩)، فإنه كان يميل إلى التقليل من شأن السريالية. أما بالنسبة إلى سيزار، فمفهوم الزوجية عنده كان مختلفاً. وأبرز أهمية السريالية والقوة السلبية للزوجية. ولأن الزوجية كانت نزوعاً للعقل، فإن قبول واقع السواد كان في جوهره تجربة ذاتية. منذ نشأتها، كانت الزوجية تتضمن تأويلين مختلفين: تأكيد سنغور على جوهر يقوم على أساس «واقع موضوعي ظاهر للعيان»، وتأكيد سيزار على تجربة الفرد في ما عني اللون. وهذا التمييز بين الزوجيتين «الموضوعية» و«الذاتية» أدركه سارتر

David Coute, *Frantz Fanon* (New York: Viking, 1970), p. 62; DC 139.

(٣٨)

Leopold Senghor, «Problematics of Negritude.» Quoted in: Margaret Melady, *Leopold* (٣٩)

Sedar Senghor: *Rhythm and Reconciliation* (South Orange: Seton Hall University Press, 1971), p. 27.

في كتابه أورفيوس الأسود (١٩٤٨)^(٤٠). وإذا تم تأليف هذا الكتاب خلال أوج شعبية الزنوجة فإنه غدا نصًا رئيسًا بشأن الزنوجة.

ثالثًا: كتاب سارتر: أورفيوس الأسود

«الشَّعر استحضار للأرواح».

(سارتر، ما الأدب)

إن مقدمة سارتر لمقتطفات سنغور الأدبية المختارة من شعر الأسود الجديد والملاغاسي باللغة الفرنسية (١٩٤٨)، *Orphée noir*، أو *Black Orpheus* (أورفيوس الأسود)، تمثل واحدة من أهم المحاولات لفهم الزنوجة على أنها حركة جمالية وسياسية. فسارتر، إذ يعبر عن تقدير عظيم لسيزار، لا بوصفه أعظم ممثل للزنوجة فحسب، بل بوصفه شاعرًا ثوريًا، يسمي زنوجة سيزار «تجسيد النفي»، بتشجيعها «التحول المتتالي الذي سيقود الأسود إلى التطابق مع نفسه»^(٤١). إنها عملية اكتشاف ومعرفة، هي ليست نزعة، بل «تصميم داخلي» و«استحضار لروح العالم»^(٤٢). كان سارتر قبل عام فقط قد تحدّث بصخب في ما الأدب؟ ضد الشعر عمومًا والسريالية خصوصًا، وهو الآن يجد شعر سيزار السريالي ثوريًا حقًا. فيرى سارتر أن سريالية سيزار ليست من المنوعات «الأوروبية» لأنها كانت «تجاوزًا دائمًا»، «مزاجية قسرية» أكثر منها «وحدة هادئة بين الأضداد». وعلى يدي سيزار، «السريالية (...) يسرقها الأسود من الأوروبيين فيحولها ضدهم»^(٤٣).

يميز سارتر زنوجة سيزار «الذاتية» عن زنوجة سنغور «الموضوعية» التي تسعى وتثبت وجود الحضارة الأفريقية وقيمها وخرافاتها وعاداتها، وغيرها. لكنه يعتقد أيضًا أن كلاً منهما يؤدي إلى النتيجة نفسها - وهذا تعميم يقوّض، بل

(٤٠) انظر: Jean-Paul Sartre, *Black Orpheus*, trans. S. W. Allen (Paris: Présence africaine, 1965).

هناك ترجمة بديلة للمقالة تظهر في: Robert Bernasconi, ed., *Race* (Oxford: Blackwell, 2001).

(٤١) L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue française*

(Paris: Presses Universitaires de France, 1948), and Sartre, *Black Orpheus*, pp. 30-1.

Sartre, pp. 42-3.

(٤٢)

Sartre, pp. 39.

(٤٣)

حتى يلغي، قراءته المتبصرة لسيزار. وبالتالي فهو بدلاً من تحدي وجهة نظر سنغور فإنه يدمج مبدأه الجوهرية القائم على قاعدة «روح سوداء»، في ما يسميه «الوجود في عالم السود»^(٤٤). وعلاوة على ذلك، إن «الطريق» الوحيدة التي يمكن أن تؤدي إلى «إلغاء الفروقات بين الأعراق»، وفقاً لسارتر، هي طريق ذاتية - لحظة من «الانفصال أو النفي»، شيء من قبيل انفصال السود^(٤٥). لكن سارتر سرعان ما يتخطى هذه اللحظة، سابقاً ما يشبه الامتياز على الانقسام الأنطولوجي بين البيض والسود. ما هو موضوعي للسود، من وجهة نظر سارتر، ليس تجربة الكولونيالية المعاشة بل «طبيعة» الأسود، ولديه ميل لرؤية الأسود مترادفاً مع الفلاح ومع «الأرض»^(٤٦). وهو يرسم هذه الزنوجة الموضوعية لـ «الطبيعية» بالمقارنة بموضوعية العامل الأبيض:

«يظل الأسود الذكور العظيم للأرض، الحيوان المنوي للعالم. وجوده - إنه الصبر النباتي العظيم؛ عمله - إنه تكرار الجماع المقدس عاماً تلو عام. هو يخلق، وهو خصب لأنه يخلق (...). أن يعمل، أن يزرع، أن يأكل، يعني أن يضاجع الطبيعة. وهكذا هم ينضمون إلى الرقص وطقوس القضية الخاصة بالسود الأفارقة»^(٤٧).

إن اشتغال سارتر بالزنوجة «الموضوعية» - ومجازات القدرة الجنسية الطبيعية للذكر الأسود - يعكس قبوله زنوجة سنغور بصورة غير نقدية. وهو يؤدي إلى تكرار تأكيد الأنثروبولوجيا الكولونيالية «الطقوس القضية للسود الأفارقة»، والعادات والأشكال الثقافية الأفريقية السرمدية، وكذلك الصورة

Sartre, p. 41.

(٤٤)

(٤٥) يعلق سارتر في ملاحظة جانبية على ازدراء العامل الأبيض للأسود. لكن هذه النظرة

Sartre, p. 16.

المتفحصة لم يجر تطويرها، انظر:

لم يتساءل سارتر لحظة بشأن ما سيحل بوعي الأسود، لكنه سرعان ما يضيف القول: «هذا غير مهم» (Sartre, pp. 64-5). وهو أمر لا يهم لأن العرق يُعتبر خاصاً ذاتياً في حين أن الطبقة أمر موضوعي وشامل. وبحسب تعبير كلايتون إيشلمان وأنيثي سميث، على الأسود أن يمثل «طقساً فيه ضحية». وقدر الأسود أن يعاني من أجل العالم و«خطايا العرق الأبيض»، انظر: Eshleman and Smith, Introduction to Aimé Césaire, p. 7.

Sartre, pp. 44-5.

(٤٦)

Sartre, p. 47.

(٤٧)

التقليدية لقدرة الأسود الجنسية. الزنوجة تحتفل بالخلق والجماع المتواصل والجلد والجسد والجنس والدين المتصل بالحيوانات المنوية والقضيب المنتصب، ويؤكد سارتر مقتبساً تعبير سنغور أن الوعي الأسود «الوعي الأسود يقوم في الدرجة الأولى على روح سوداء (...) على نوعية معينة مشتركة بين أفكار السود وسلوكهم تسمى الزنوجة»^(٤٨).

إن وجهة نظر سارتر في الزنوجة تعبر عن غموض في الزنوجة نفسها. فعلى الرغم من خصوصيتها التاريخية والجغرافية، وعلى الرغم من الاسترقاق والدمج، ومن الشتات والتجارب المختلفة، أعلن دعاة الزنوجة الموضوعية عن جوهر أسود، عن «تضامن فطري»، وعن «عملية تفكير خاصة». ومن جهة أخرى، هناك الزنوجة الذاتية، بذاكرتها و«توقها إلى الحرية»، من خلال الثورة و«النضال من أجل التحرر الحاسم». الزنوجة الثورية، الزنوجة على مبدأ سيزار، هي «صيرورة»، وليست إيقاعاً أو «عنقوداً من الغرائز البدائية»؛ ولها أساسها في وضع تاريخي محدد، وكما يعلن سارتر فإنها تتأسس في «إحساس بالثورة وحب للحرية»^(٤٩). ويواصل سارتر القول إنه مع ذلك، هناك شيء ما «أشد خطورة». واقتبس فانون ما يلي:

«الأسود، كما أسلفنا، يخلق عنصرية مضادة للعنصرية. إنه لا يرغب أبداً في السيطرة على العالم؛ هو يريد وضع حد للامتيازات العنصرية حيثما وجدت؛ ويؤكد تضامنه مع المضطهدين من الألوان كافة. بضربة واحدة، «ينتقل» مفهوم الزنوجة الذاتي، الوجودي، العرقي بحسب ما يمكن أن يقول هيغل، إلى مفهوم البروليتاريا الموضوعي، الإيجابي، الدقيق (...) تبدو الزنوجة في هيئة مرحلة ضعيفة في التقدم الديالكتيكي: التأكيد النظري والعملية لتفوق الأبيض هو الموضوعية؛ وموقع الزنوجة بوصفها قيمة نقيضة هو لحظة النفي. لكن اللحظة النقيضة هذه ليست كافية في حد ذاتها...»^(٥٠).

يدعي سارتر أن اللحظة النقيضة لا تفعل سوى «أن تهيج نفسها لتوليف». لماذا يتعين على العنصرية، وهي تواجه عنصرية مضادة للعنصرية، أن تنتج

Sartre, pp. 16-17.

(٤٨)

Sartre, pp. 56-7.

(٤٩)

Sartre, pp. 59-60.

(٥٠)

توليفًا لمجتمع لا يقوم على أساس اللون؟ ويرى سارتر أن الزنوجة هي ديكالكتيك يتجاوز ذاته، «مطلق يعرف أنه نفسه انتقالي». فهو مكرّس من أجل فئاته بالذات ويجد انتصاره في تجاوز نفسه. والزنوجة، في نهاية المطاف، هي مأساة لأنها «ليست كافية في حد ذاتها»^(٥١).

رابعًا: ديكالكتيك الوعي الأسود

يبدو نقد فانون لهيغل للوهلة الأولى منسجمًا مع إنكار سارتر لإمكان التبادلية في كتاب الوجود والعدم، حيث لا يكون وعي العبد قادرًا على تجاوز جعله موضوعًا في نظر الآخر. كما أن الفقرة التي أنهى فانون بها كتابه جلد أسود، بشأن «أن الأسود الفرنسي محكوم عليه بقدر مشؤوم» تبدو هي الأخرى متناغمة مع ما سماه سارتر «التشاؤمية الوجودية/ الأنطولوجية»^(٥٢). وعلاوة على ذلك، فإن تحليل فانون بشأن انقسام مطلق ومانوي بين الأبيض والأسود يبدو منسجمًا مع ادعاء سارتر وجود انفصال وجودي، حيث «لا يمكن اشتقاق أي معرفة شاملة من علاقة الوعي هذه»^(٥٣). ومع ذلك، بدلًا من إطلاق التعميمات بشأن الوضع الإنساني، تجد ملاحظات فانون أساسًا لها في جاذبية الخصوصية التاريخية للعنصرية والكولونيالية. وبحسب تعبير فانون في كتابه جلد أسود: «لأن لا شيء وجوديًا يتعلق بالفصل»... «فإن ما يجب عمله هو تحرير الإنسان» (BS, 186, 9).

«في إطار النظرة الكلية إلى العالم (*Weltanschauung*) من جانب شعب مستعمر، ثمة شيء من الشوائب، ثمة نقيصة لا تنصاع لأي تفسير أنطولوجي. قد يعترض أحدهم بأن هذه هي حال الفرد، لكن مثل هذا الاعتراض لا يفعل سوى إخفاء مشكلة أساسية. فالأنطولوجيا - حالما يتم الاعتراف بها على أنها ترك الوجودية جانبًا - لا تتيح لنا فهم وجود الإنسان الأسود. ذلك أن الأمر لا يقتصر على أن الأسود يجب أن يكون أسود؛ بل يجب أن يكون أسود في

Sartre, pp. 60 and 62.

(٥١)

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (1943; New York: Washington Square Books, ٥٢) 1966), p. 243.

Sartre, *Being*.

(٥٣)

علاقته بالأبيض (...) الرجل الأسود لا يملك مقاومة أنطولوجية في عيون
الرجل الأبيض» (BS, 106).

إن «غياب» المقاومة الأنطولوجية يوفر أحد الأسس لفهم نقد قانون
لمقدمة^(٥) سارتر لكتاب أورفيوس الأسود، ويشير إلى مفهوم للنفي مختلف
بصورة واضحة. ومن المفارقات أن قانون يبدو أكثر اعتناقاً لمبدأ الوجودية من
سارتر بكثير، الذي تبدو تصنيفاته ثابتة، وحيث النفي عنده تمتصه تأكيدات
مسبقة. وفي مواجهة الطرق المسدودة أمام التبادلية، يتحول دياكتيك قانون
نحو وعي السود. ومنهجية هذه الخطوة يلخصها في كتاب معذبو الأرض،
حيث ينظر إلى الوعي الذاتي على أنه ضمان التواصل (WE, 247).

يصر سارتر في كتابه أورفيوس الأسود على أن الطبقة الاجتماعية
موضوعية، والزوجة ذاتية، مرحلة «صغرى» في دياكتيك «تاريخي» سابق
الوجود. ويرى قانون أنه مع ذلك يحدث شيء ما آخر عندما يغوص الأسود في
«ليل المطلق»، أو يجرب «روح الصعود» الخاص بالزوجة. وهذه يسميها
قانون قفزة ثورية في الوعي. «وعي السود ليس مجرد مرحلة عابرة وليس لاوعياً
أسوداً مضاداً للعنصرية، بل هو نمط جديد من الإدراك، تكثيف مطلق لبداية»
(BS, 138). الأبيض يخلق الأسود، لكن الأسود هو الذي يتنصر بالزوجة. هذا
الاكتشاف للذات أمر «جدير بالملاحظة» لأنه بالضبط حركة دينامية، وليس
وضعاً ساكناً^(٥٤).

يشير نقد قانون لرأي سارتر القائل إن العرق محدد، والطبقة شاملة، إلى
الفرق المنهجي بين التوليف والنفي أيضاً. ففي حين قد تبدو بنية المحاجة
ديالكتيكية، إذ إن النفي يصنّف في نهاية المطاف على أنه موضوع أعلى؛ ذلك أن
سارتر يضيء نظرة هيغل الثاقبة التي ترى أن كل نفي يميل لأن يرى نفسه على أنه
مطلق ويمنح الزخم للعملية الديالكتيكية. وبدلاً من ذلك، فرض سارتر تخطيطاً
ميكانيكياً - الموضوع = الأبيض / النقيضة = الأسود / التوليف = تعددية عرقية.
ولأن وعي السود اقتصر على المساهمة في الهدف الحتمي والسابق الوجود،

(*) هي مقدمة كتاب يتناول الشعر الزوجي في أفريقيا، بالفرنسية بعنوان *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* أشرف على تحريره ليوبولد سيدار سنغور.
Arnold.
(٥٤) بشأن علاقة الزوجة بالحدأة، انظر:

شعر قانون أن سارتر كان يعرقل مستقبلات ممكنة. ومن جهة أخرى، يضع قانون وعي الأسود على أنه مطلق لأن ديكالكتيك النفي لا يستطيع أن يقطع الطريق مسبقاً على أي تطور ممكن. «لم أكن في حاجة إلى أن أعرف»، هذا ما يقوله قانون الذي يصر على أن الديكالكتيك كان يشق طريقه من دون معرفة النهاية. وهكذا فإن تطبيق مفهوم سارتر للآخر على وعي الأسود «يرهن أنه ينطوي على مغالطة»، ويعود قانون إلى ديكالكتيك السيد/ العبد بعد أن أدخل لون البشرة إليه:

«مع أن تأملات سارتر بشأن وجود الآخر قد تكون صحيحة (إلى الحد الذي يصف فيه كتابه الوجود والعدم وعياً مغترباً - كما يجب أن نتذكر)، فإن تطبيقها على وعي الأسود يثبت أنه ينطوي على مغالطة. وذلك لأن الرجل الأبيض ليس الآخر فحسب لكنه السيد أيضاً، سواء الحقيقي أم الوهمي» (BS, 138n).

يرد قانون على نقد سارتر للزنوجة كما لو أن البرهان على وجوده بالذات قد «انتزع»:

«وهكذا فلسْتُ أنا من يوجد معنى لنفسي، بل هو المعنى الذي كان موجوداً أصلاً، سابقاً لنفسي (...) سعيْتُ إلى مساعدة صديق من الشعوب الملونة، ولم يجد ذلك الصديق إجابة أفضل من الإشارة إلى نسبة ما كنا نفعله» (BS, 134, 133).

بالنسبة إلى سارتر، تمثل الزنوجة الخيار الوجودي الحر الفوري، أما بالنسبة إلى قانون فلم يكن ثمة خيار قط (BS, 126). فوعي الأسود يتطلب «تراجعاً» إلى مرحلة سابقة للديكالكتيك، «مرحلة تسبق أي غزو، أي إلغاء للـ «أنا» من جانب الرغبة» (BS, 134) - عودة إلى أنا اليقين الذاتي نفسه، قبل المقاومة من الآخر و«تجربة الرغبة». ولأن الآخر لا يعترف بالأسود كائناً بشرياً، يصر قانون على «أن الحل الوحيد هو في أن أجعل نفسي معروفاً» (BS, 115).

صحيح أن موقف قانون الذي يبدو قريب الشبه بنظرية الأنانة (Solipsism)، [التي ترى أن العقل وحده هو الذي يدرك أنه موجود] يعبر عن أحد أوجه تعامله الأصلي مع هيغل، ويمكن فهمه من منظور هيغل في كتاب

الفينومينولوجيا القائل إنه لم يكن للوعي الذاتي أول الأمر سوى أنا خالصة موضوعاً له^(٥٥). وفانون يريد لوعي الأسود أن يحقق هذا اليقين الذي انطلاقاً منه يواجه العبد الأسود عجزه وقصوره. وبحسب تعبير هيغل، فإن وعي العبيد، «بوصفه وعياً يُجبر على العودة إلى ذاته سينسحب إلى ذاته ويتحول وعياً مستقلاً حقاً»^(٥٦). في كتاب جلد أسود، يكون «الانسحاب»، «سعيًا إلى المطلق»، حيث يُعترف بالمرء بوصفه «قيمة أساسية»، وحيث يتحول اليقين الذاتي إلى حقيقة موضوعية (BS, 134, 217-18). وكما يقع هذا التحول، يجب إجبار الوعي على العودة إلى ذاته، إلى «ليل المطلق» - كما يرى فانون الذي يضع وعي الأسود في مرحلة يسميها «الكثافة المطلقة». ومن باب التمييز المناقض لـ «الضرورة التاريخية»، يعلن: «أنا كنت في حاجة إلى إضاعة نفسي في الزنوجة» والاعتقاد أن المطلق لا ينشغل بسوى الاستقلال والحرية^(٥٧). وهو يردّ بدرجة مشابهة على سارتر قائلاً: «لمرة واحدة، نسي ذلك المولود هيغلياً أن على الوعي أن يضيق نفسه في ليل المطلق، الشرط الوحيد لتحقيق الذات» (BS, 133). في حين كان سارتر يحاول أن يختصر الطريق، وأن يقفز على النفي في طريقه إلى التوليف، كان فانون يصّر على أن الوعي لا يصبح لذاته، وعياً ذاتياً من أجل ذاته، إلا من خلال إضاعة نفسه بشكل مطلق. كما أن فانون يعي النتائج المنطقية للرغبة في عالم من دون الآخر. فالوعي الذاتي، عبر علاقة النفي مع الموضوع، لا يستطيع إبطاله. وبدلاً من ذلك، تتكرر الدائرة وتعيد إنتاج الرغبة في الموضوع من جديد. هذه هي إشكالية دياكتيك جلد أسود، لكن لا يمكن البدء مجدداً إلا انطلاقاً من هذا الموقف.

من المفارقات أن سارتر نسي خصوصية تجربة الأسود المعاشة، واختزلها إلى مصطلح ثانوي يحذفه معنى «سابق الوجود». وتوضع الزنوجة في إطار «تطور الإنسانية»؛ «العرق يتحول في مجرى التاريخ، الحاضر الأسود يتفجر ويغدو موقناً، والزنوجة - بماضيها ومستقبلها - يتم إدخالها في التاريخ الشامل». «التاريخ الشامل» و«تطور الإنسانية» يدوان قرييين من

G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford (٥٥) University Press, 1971), para. 173.

Hegel, para. 193.

(٥٦)

Hegel, para. 232.

(٥٧)

الفكر التنويري الذي أدرج السود في أسفل سلسلة الوجود. فكان رد فعل فانون دياالكتيكًا أكثر راديكالية وأكثر تماسكًا تاريخيًا. ففي دياالكتيك فانون، لا يتم اختزال النفي إلى مجرد لحظة لكنه يجب أن يتم اعتناقه بصورة كاملة.

«إن الدياالكتيك الذي يجلب الأساس لحريتي يخرجني من ذاتي. إنه يحطم موقفني غير المنعكس. ومع ذلك، وفي ما عني الوعي، فإن وعي الأسود واضح في عينيه. إنني لست إيمانًا لشيء ما، أنا من أنا بصورة كاملة. ولا يتوجب عليّ أن أنظر إلى الكلّي الشامل» (BS, 135).

يعلن فانون: «كان عليّ أن أضيق نفسي تمامًا في الزنوجة، «لأن وعي الأسود هو الشيء الوحيد الذي يمكنه» أن يحطم موقفني غير المنعكس». ونسي سارتر، بتعبير تبدو أنها تفترض ذاتًا مسبقة، أن «هذا النفي يكاد يستمد قيمته من مطلق جوهرى» (BS, 135).

مع ذلك فإن النفي، أي وعي الأسود، يمكن أن يخلق فوضى عرضة للترحيل أو النفي. إن فانون يطالب بوجهة نظر أكثر ظرفية، إذ يصر على أن الأسود ليس مُعطى مسبقًا بل هو بالأحرى نتاج المجتمع الأبيض. فخلافاً للمحاجة القائلة إن الزنوجة تطمس الفرق، فإن السود في أوروبا - سواء كانوا من الأنتيل أم إثيوبيا أم السنغال أم مدغشقر - يظلون سودًا أينما ذهبوا. ففي مجتمع عنصري، يجب اعتبار الزنوجة قيمة مطلقة، نقطة جديدة لمغادرة الوعي، اليقين الذي هو الواقع كله. والخطر يتمثل في عرض نفسه على أنه الحقيقة الوحيدة، فهذا النوع من اليقين يجازف بتقديم نفسه على أنه موضوعه ضد أي نقيضة تساويه في سريان المفعول، فيما «يظل وعيًا شقيًا يتأرجح إلى ما لانهاية بين شرطين لا يمكن المصالحة بينهما»^(٥٨).

إن الزنوجة تعبر عن ازدواجية «وعي شقي» لم يحظَ بعد بحرية ملموسة (BS, 135). على أنه من منظور دياالكتيك السيد/ العبد، فإن حصول «المرء على عقل خاص به» لا يمكن أن يكون عاملًا مساعدًا، لكنه يبدو للعبد شيئًا جيدًا

Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: (٥٨) Northwestern University Press, 1974), p. 229.

كافيًا، شيئًا يمكن أن يوقظ وعيًا جديدًا ويقينًا جديدًا، حتى لو لم يتجاوز واقع ظرف العبودية^(٥٩).

في حين أن قانون كان يعتقد أن العالم الخارجي مطوق بإحكام أصلاً في إطار ديالكتيك الوعي الذاتي الأسود، فإنه يمكن أن يوافق على أن وعي الأسود هو «مرحلة». لكن لا يمكن أن يصل المرء إلى بداية جديدة إلا إذا ذهب عميقًا في الخاص. وإنجاز لحظة النفي هذه يتطلب النفي الخاص بها.

يجادل قانون أنه يتعين تحديد وجود الأسود من الداخل، لا من الخارج. ويضيف قائلاً: «إن هذا النضال يجب أن يتخذ وجهًا من وجوه الاكتمال»، لكن سارتر يكتفي بتمثيل وعي الأسود على أنه لحظة غير مكتملة (BS, 134). ومن دواعي السخرية أن قانون رد بمثل هذا النحو القاطع والوجودي على سارتر الذي كان في هذا الحال يحذ ماركسية خامًا، وأعلن قانون بصوت عالٍ أن الأمر لا يتعلق بما يمكن أن يصبح وعيي، بل بما هو عليه هذا الوعي الآن. إن سارتر «حطم حماسة الأسود»، وانتهى إلى الملاحظة العادية أو المبتذلة: «كنت أنا أيضًا كذلك في صغري (...) سترون بأنفسكم، ستستوي الأمور». كان صوته يوحى بلبيرالي أبوي أبيض. وكان رد قانون من باب تذكير سارتر بالتجربة المعاشة. قد يكون شعراء الزنوجة أخطأوا في قراءة التاريخ لو كان التاريخ تقدمًا منظمًا. لكن بقاء وعي الأسود هو بالضبط رفضه التهرب من واقع هنا والآن. ويقتبس قانون من جاك رومان (Jack Romain) (BS, 136)، الذي أسس الحزب الشيوعي في هايتي، والذين أوحى أعضاؤه من «الزنوج القذرين» لاحقًا بعنوان كتاب معذبو الأرض^(٦٠):

(٥٩) عند تركيز قانون في اللحظة الراهنة على الموقف من الحرية، نراه يقارن ضمناً بين وعي الأسود وما يسميه هيغل الوعي الشكّك الذي يتبع ديالكتيك السيد والعبودية. والمشكلة في هذا الموقف من الحرية هي أن العبد يجد نوعًا من الحرية «ضمن مجال العبودية»، ومع أن العبد يبدو أنه يرتفع فوق كل من السيد والعبودية، فإن الظروف الاجتماعية تظل على ما كانت عليه. إنه الوعي الشكّك في كل شيء إلا ذاته. بيد أن ثغرة هذا النوع الانطوائي من الوعي هي أنه يخفق في إدراك كيف أن الوعي نفسه تحدده أيضًا تلك الوقائع الخارجية المتذبذبة. وهذا الوعي للذات يمكن أن يؤدي إلى الرضا الذاتي، إلى «جزيرة الراحة الأبدية»، كما لدى هيغل: «الروح الجميلة».

(٦٠) «حتى الطبول الصغيرة ستكون قد تعلّمت لغة الأممية/لأننا قد اخترنا يومنا/يوم الزنوج القذرين/الهنود القذرين/المالايين القذرين/اليهود القذرين/البروليتاريين القذرين/ونحن =

«نحن نجمع قوانا التي شتتها
أحاييل السادة...»

نحن نعلن وحدة المعاناة
والثورة

ثورة جميع الشعوب على وجه البسيطة كلها».

مع ذلك، في حين أعلن رومان «عهد الأخوة»، يؤكد فانون خصوصية الزنوجة. وهو لا يريد أن يخبره أحد عن «عمليات التاريخ»، بل عن تعبير عن الوجود، فيما هو يرجع صدى صوت ميرلو-بونتي حين يقول: «إن التعبير عما هو موجود مهمة لا نهاية لها». وإذا كانت الزنوجة الثورية، زنوجة سيزار، قراءة مغلوطة للتاريخ، فإنها على الأقل تواجه الواقع، أيًا كانت درجة مشقته. ويضيف أن الأسوأ هو أن الرجل الذي قدّم نفسه على أنه صديق «كان يذكّرني أن سوادي ليس سوى شرط ضئيل» في اللحظة نفسها التي كان يحاول فيها التعبير عن زنوجته الخاصة. ويخلص فانون إلى أن «سارتر ظل الآخر». ويضيف السطور التي أصبحت مشهورة الآن:

«بكل الصدق، بكل الصدق أخبركم أن أكتافي انزلت إلى خارج إطار العالم، ولم تعد قدماي تشعران بلمسة الأرض. من دون ماضي للسود، من دون مستقبل لهم، كان يستحيل عليّ أن أعيش زنوجتي (négrerie). لم أصبح أبيض بعد، ولم أعد أسود بالكامل، أنا ملعون» (BS, 138).

كان رد فعل فانون على محاججة سارتر القائلة إن الزنوجة عنصر «ضئيل» من الديالكتيك اتخاذ موقف قاطع سريع. هنا كان ثمة من يسمى «صديقًا»، ظهر أنه «الآخر» الأبيض في لحظة اعتناق فانون لوعي الأسود. وهكذا فإن سارتر جرّد فانون بمعنى ما من الهوية التي اكتسبها أخيرًا.

= نهض/ جميع معذبي الأرض، انظر: Jacques Roumain, «Sales Nègres», Quoted by: David Macey, Frantz Fanon: A Life (London: Granta Books, 2000), p. 178.

خامساً: نقد قانون للزوجة

«إنها نموذج مفعم بالنشاط، تعيش بالإيقاعات، تتخللها مرة تلو المرة حياة متدفقة؛ وهي مليئة بالألوان أيضاً، واكتسبت لون البرونز، ولوّحتها الشمس، وهي عنيفة (...) إنها تعبّر في المقام الأول عن النضال يداً بيد، وتكشف عن حاجة الإنسان إلى تحرير نفسه من جزء في وجوده كان يحوي أيضاً بذرة التفسخ».

Fanon, *Black Skin*

معتقد هي علاقة قانون بالزوجة. فهو يعانقها، ويتغنى بمدبحها، فيما هو يؤكد ألمعية سيزار الذي غاص في الأعماق ليكتشف «روحاً للصعود». لكنه يسلم بأن «الاغتراب الثقافي» للأسود، موضوع تحليله في كتاب جلد أسود، هو نتاج لمجتمع طبقة وسطى، هو فاسد ويتعين تغييره (BS, 224-225). وبناءً عليه، لا يبدو وعي الأسود أمراً ذا شأن. ومع ذلك، فإن قانون منسجم مع نفسه في رؤية الزوجة نقياً ضرورياً لقيم البيض.

من باب رد الفعل على متطوري باريس والمارتينيكي الذين أرادوا أن يرتدوا قناعاً أبيض، فإن الوعي الذاتي الأسود ليس فاقد القيمة. فعلى الرغم من الأيديولوجيا الليبرالية الكولونيالية التي أعلنت أن المتطور الأسود لم يكن حقاً يختلف عن الأبيض، ويمكنه أن يتدبر أمره «في المجتمع الأبيض»، حيث كان الصبغ، لا «الأخلاق الرفيعة»، ولا «المعرفة»، هو ما ظل يحدد مستقبل الأسود. وفي حين أن الأبيض الليبرالي ليس عنصرياً مكشوفاً فإنه قدّم نفسه بصفته أفضل صديق للسود، ومع ذلك لا يزال يحكم على المتطور بناءً على الصبغ: المعلم الأسود، الطبيب الأسود، أو «صديقي الأسود». وشعر المهني الأسود بهذا الحكم، وبالنظرة المحدّقة المشرّحة في عيون البيض التي تنتظر وقوع خطأ، ينتظر من الأسود أن يكون مثل أسود تماماً. ويؤكد قانون أن السود هم دائماً «مسوّرون» بمظهرهم.

بحسب تعابير الفكر الليبرالي الذي يعلن المساواة بين الجميع، فإن العنصرية غير منطقية. وفكرة أن يُغض المرء بسبب لون بشرته هي فكرة غير

عقلانية. والمثقف الأسود الذي تعلّم عن عصر الأنوار، ويردّ على نفاقه، يختار السبيل الوحيد المفتوح أمامه، وهو السبيل «نحو اللاعقل». ويشير فانون إلى أنه «انطلاقاً من ضروريات نضالي فإنني اخترت طريقة النكوص» (BS, 123). وبعد أن تشرب المثقفون السود المتممون إلى الطبقة الوسطى الثقافة الفرنسية، وتعلموا بثبات أساليبها و«قوانينها الأخلاقية» وعقلها، فإنهم أقنعوا أنفسهم بأنهم فرنسيون (BS, 153n)، لكنهم وجدوا العالم الأبيض عصياً على الاختراق، بل قمعياً أيضاً. ورداً على ذلك، يعلن فانون: «لقد أفرزت عِرْقاً. وقد ترنح ذلك العرق تحت وطأة عنصر أساسي. ماذا كان؟ أهو الإيقاع؟» (BS, 122). ولدى الاقتباس من سنغور قوله: «العاطفة هي بالكامل زنجية، كما هو العقل إغريقي»، تكون ثمة لحظة حين يعتنق فانون، المثقف النقدي، زنوجة «موضوعية» من دون شروط تقريباً، ويخوض في لاعقلانيتها:

«هكذا نجد هنا الأسود وقد أعيد تأهيله» يقف أمام المحكمة، «يحكم العالم بحدسه، الأسود وقد تم الاعتراف به، يقف على قدميه من جديد...» «منفتحاً على أنفاس الأرض كلها» «أنا أعانق العالم! أنا العالم (...) في مكان ما خارج عالم الحقول الموضوعي (...) جلبت براءة العالم الحقيقي إلى الوجود» (BS, 127-128).

إن المثقف الأسود الذي «عقلن العالم» لكنه وُوجه بالرفض بسبب تمييز على أساس اللون، يجد الآن فخراً في «ثقافة سوداء سحرية». وبالعودة إلى المصدر، نجد أن هذا المثقف يعتنق أنواع الطقوس الثقافية كلها التي جعلت الكولونيالية منها كاريكاتيرات: السحر الأسود، العقلية البدائية، الأرواحية. «العودة إلى البدائية» تمنح تحريراً نفسياً.

تمثّل زنوجة سنغور مناشدة للبيض بقدر ما تمثل مناشدة للسود، على أمل تنوير السود بشأن قيمة حضارة السود وتنوير البيض بشأن وجود هذه الحضارة أصلاً؛ لكن فانون سرعان ما يصر على ردّ يتضمن فعلاً أقوى ويعبر عن كيفية إجباره على العودة إلى داخل نفسه. «على المرء ألا يثق بالإيقاع، حب أمنا الأرض، هذا الزواج الصوفي الجسدي بين الجماعة والكون» (BS, 125). لأن تأكيد السواد، واعتناق ما يبدو لاعقلانياً، واستعادة الماضي - كلها تشكل رد فعل على عالم البيض. وتُوزع أوراق اللعب بحيث تكون «كل يد خاسرة».

يجب على نحو ما مواجهة «عقل» عالم البيض بعقل آخر «حقيقي» أكثر، وبالنسبة إلى فانون كانت زنوجة سيزار هي التي ساعدته في أن يجد نفسه.

إن موقف فانون إزاء الزنوجة أكثر ظرفية وتاريخية مما يدركه نقادٌ يعتقدون بأنه «يسير بالموازاة مع تملكه التدريجي لديالكتيك سارتر»^(٦١). وفي كتاب معذبو الأرض، توضع الزنوجة في سياق تاريخي أكثر وضوحًا، وتتعرض لنقد مباشر من وجهة نظر الثورة الجزائرية، مع إطلاق انتقادات صريحة لقادة الزنوجة (مثل سنغور) الذين واصلوا دعمهم لفكرة الجزائر فرنسية. وانتقاد الزنوجة في كتاب معذبو الأرض باعتباره ثقافة معارضة هو أكثر منهجية أيضًا. ففي كتاب جلد أسود، يعبر العنف عن نفي الرجل الأبيض المُدَوِّت، وهو نفي ضروري لتطور وعي الأسود. أما في كتاب المعذبون فإن العنف يشير إلى العالم الخارجي، خصوصًا العنف المطلق الذي تمارسه الكولونيالية الفرنسية في الجزائر والعنف المضاد الضروري للتحرير الفعلي^(٦٢).

تطرح مشكلة الزنوجة تعقيدًا آخر. فهي وحدها لا يمكن أن تصبح فلسفة للحرية كما اقترح سنغور. وتقوم قوتها على أنها تقلب الأيديولوجيا الكولونيالية رأسًا على عقب. ومع أن الزنوجة الذاتية تتخطى هذا الموقف، فإنها ليست فلسفة للتحرير. وبوصف الزنوجة ديالكتيكًا يُدخل الضرورة إلى أساس الحرية، فإنها مفعمة بالتناقضات. وبقدّر ما تحاول الزنوجة «إعادة الاستيلاء على الذات وإمعان النظر في الذات»، والأهم من ذلك إنشاء دائرة الحرية (BS, 23)، يصير فانون على أنها تشتمل على قيمة إيجابية. ومع ذلك، فإنها لم تكن أداة فاعلة للثورة الاجتماعية. كانت الزنوجة مفيدة في هز كل شيء، لكنها في نهاية الأمر

Jock MacMulloch, *Black Soul, White Artifact* (Cambridge: Cambridge University Press, (٦١) 1983), p. 53.

(٦٢) إن إحدى الطرق للتعبير عن المناحي المختلفة للنقيضة في كتابي جلد أسود ومعذبو الأرض هي النظر في «قراءة» فانون لمؤلف سيزار الأسلحة العجائبية (*Les Armes miraculeuses*). ففي معذبو الأرض يفسر فانون الانتقال حرفيًا بوصفه مثالًا على طاقة التنوير الكامنة في العنف التي يعطيها سيزار «مغزى تنبؤيًا» (WE, 86). وفي جلد أسود، يرى فانون العنف مجازيًا على أنه جزء من تطور وعي الأسود. إن اكتشاف الذات وتطور إحساس المرء بهويته الخاصة استوجبا منه الاستلقاء عاريًا وقتل الرجل الأبيض في داخله. وهي بحسب تعبير سيزار «ثورة داخلية» تخلق «القفزة في الوعي الذاتي بحيث يخرج المرء من «الحفرة السوداء» ليهز أعمدة العالم (BS, 198-9). أما في معذبو الأرض، فإنها ثورة «خارجية».

لم تكن قادرة على تطوير مفهوم إيجابي بشأن التغيير، بسبب اعتمادها على العمل العفوي، لا على العمل الواعي، وبسبب الأهمية التي أولتها للاعقلاني. ومع ذلك، كانت الزنوجة تمثل مدرّكًا جديدًا، وكان قانون يرغب بدلًا من ذلك في أن يتوجه المثقفون السود نحو سيزار من أجل إلهامهم و«أخذ حصة من الواقع»، من «النيران، والفصل، وممارسات القمع وأعمال الاغتصاب» (BS, 187). وأخذ حصة من الواقع كان يعني إدراك أن الضياع في الزنوجة يمكن أن يكون مقدمة للعمل.

في كتاب المعذبون، يعتبر قانون الزنوجة ضرورية، لكنه يقرّ بأنها ليست شرطًا كافيًا للتحرر من أغلال جوهر مفروض للسود. وهو يوجه نقدًا لاذعًا إلى سياسي الزنوجة الذي يرغب في فصل التراث عن النضال ضد الكولونيالية، ويتتقد مقترحات «الوحدة الثقافية» الصادرة عن شعراء مختلفين من سنغور إلى رايمانا نجارا لأن هؤلاء الرجال كانوا يدعمون بصورة سلبية أو نشيطة الفرنسيين ضد حركة التحرر الجزائرية. إن الشيء المهم الذي يجب أخذه بالحسبان هو تمييز العيوب السياسية الموضوعية للزنوجة وضرورتها الذاتية التي تكمن في قدرتها على تحويل أو إعادة بناء شخصية المثقف الذي يجب «أن يضيق نفسه بأي ثمن في شعبه الهمجي»، وأن يقف وجهًا لوجه مع جُبنه (BS, 218). ويصف قانون المثقف الذي يسكن في ظل الأيديولوجيا الكولونيالية، بأنه «شبح حي من التناقضات». انتزاع المرء نفسه منه أمر صعب، وقد يثبت أنه «قاتل»^(٦٣)، لكنه لا يتحقق، «ستقع أضرار خطيرة ذات تأثير نفسي، وستكون النتيجة أفراداً من دون مرسى، من دون أفق، من دون لون، من دون دولة، من دون جذور - عرقاً من الملائكة» (WE, 218). ويمكن أن يكون فقدان الرشد هو الثمن لمفهوم سيزار بشأن روح الصعود (WE, 218)، لكن من المفارقات أن الدفاع عن «شرعية الأمة» لا تحفّزه أي هوية وطنية بالتحديد. فالمستعمر لا يعتبر الأسود غائبًا أو أنغوليًا، بل يعتبره أسود^(٦٤). وتامامًا كما أن إدانة المستعمر قاريّة، فإن دفاع المثقف يكون في

Suzanne Césaire, «1943; le surréalisme et nous», dans: Suzanne Césaire, *Tropiques II* (٦٣) (Paris: Editions Jean Michel Place, 1978).

(٦٤) حتى لو كانت الإدارة الاستعمارية تميز بين درجات تحضر العربي والقبيلي في الجزائر، أو السوداني، والمساوي والكيكويو في كينيا، فهم جميعًا بحاجة إلى حوكمة بيضاء.

منزلة نقيضة، لكنه «مقتبس منطقيًا من وجهة النظر نفسها» (WE, 218). وعليه فإن سياسة تقوم على العرق تمثل إشكالية كبرى.

في الوقت نفسه، إن اعتناق المثقف للزوجة هو إشارة إلى المستعمرين بأن مشروعاتهم لجلب الحضارة يترنح... وبمصطلحات ديالكتيك السيد/ العبد، في مؤلفات هيجل، يضع العبد الأسود «نفسه في موضع النفي للنظام الدائم للأمور» (يصبح) بالتالي من أجل ذاته، يصبح شخصًا يوجد على عاتق نفسه^(١٥). هذه الحركة من صيرورة المرء من أجل ذاته إلى خارج النفي هي نوع الحركة التي يراها فانون في تطور الزوجة بوصفها «أساس نفسها». ومع ذلك، يمكن أن تكون الزوجة تقدمية أو رجعية، تبعًا للوضع السياسي. فبإعطائها «قيمة عليا للعادات والتقاليد والمظاهر»، يمكن أن تؤدي إلى «العقم». ويبحث الزوجة الموضوعية عن روح سوداء يمكن أن ينتهي باحتفال فارغ بـ «الغربة». وبمناشدة الزوجة للشعوب الملونة فقط، فإنها تتجاهل خصوصية تجارب كل شعب وطابعه المميز. وكما الكولونيالية، كذلك الزوجة تتخذ من القارة بأكملها (والشتات أيضًا) إطارًا مرجعيًا لها (WE, 216)، وتتجاوز مطالب الحاضر لإعادة تثبيت الماضي. وذلك لأنها تفترض أن العرق يحدد دائمًا هوية الفرد الاجتماعية، الأمر الذي يُعدّ تراجعًا في سياق الحركات المناهضة للكولونيالية. يقول فانون في كتاب المعذبون عن سنغور: «الاعتقاد بأن بالإمكان خلق ثقافة سوداء معناه نسيان أن الزوج آخذون في الانقراض» (WE, 234). ومن أجل تحدي الكولونيالية بفاعلية، يجب أن تغدو الثقافة وطنية ومحددة. هناك كرامة ومجد وإجلال في الحضارات الأفريقية الماضية، مثل «السونغاي الرائع»، لكنه يضيف أن ذلك لا يغيّر «واقع أن السونغاي اليوم يعانون سوء التغذية وأنهم أميون، وملقى بهم بين السماء والمياه بعيون فارغة» (WE, 210). إن الصور الغامضة والرومانسية، والطقوس السوداء المرفوعة إلى مستوى المثال، والحنين إلى ماضي مختَرع أو حقيقي - يمكن عند نقطة معينة أن تعوّق الدافع إلى الحرية في الحاضر. إن الزوجة على طريقة سنغور تخفق في مواجهة النضال والتاريخ الحقيقيين، بل حتى تنفر منهما (WE, 234n)، وبالتالي فإن دعمه للاتحاد الفرنسي كان تعبيرًا عن رغبته في البقاء سجين

«الفوضى التي تسيطر على دماغه» (DC, 138). ويرى قانون أن لا أحد، وهو هنا يشمل سيزار، «يمكنه أن يرغب حقًا في انتشار الثقافة الأفريقية إذا لم يقدم دعمًا عمليًا لعملية خلق الظروف الضرورية لوجود تلك الثقافة؛ وبتعبير آخر: لتحرير القارة كاملة» (WE, 235).

أيًا يكن الأمر، إن زنوجة نقدية وعاملة يمكن أن تدّعي لنفسها «ضرورة تاريخية» بما أنها يمكن أن تقود إلى ثقافة وطنية أصيلة إذا تخلت عن نخبويتها وعادوت الاتصال بنضال الشعوب من أجل الحرية. وعلى مثقف الزنوجة أن يطرح فرديته البرجوازية، وأن يصبح فردًا اجتماعيًا في اتصال مع الشعب وفي خدمته. وكى تظل تقدمية، على الزنوجة أن تصبح ثقافة مقاتلة. ويرى قانون أن لا شيء «يمكن أن يحل محل حمل السلاح بصورة عقلانية ولا رجعة عنها إلى جانب الشعب...» [و] ينضم إلى صفوفه في حركة متذبذبة». وهذا يتطلب من «الشاعر المحلي... أن يدرك أولاً مدى اغترابه [عن الشعب]» (WE, 226).

لأن وعي الأسود لا يمكنه أن يتطلع إلى اعتراف العالم الأبيض، ولأن «الانتماء» أو عدم الانتماء إلى عرق محدد ينشئ مكانة الفرد الاجتماعية، فإن تأملات قانون الظاهرية تؤدي في نهاية المطاف إلى شرط الممارسة: «بعد أن يتفكر [الوعي] فإنه يحضّر للفعل» (BS, 230). إن اختيار قانون لعبارة مقتبسة من كتاب الثامن عشر من برومير بشأن تجرّد الثورة الاجتماعية من خرافات الماضي يجب عدم التقليل من أهميته بوصفه تعبيرًا عن موقف قانون من الزنوجة. وتظهر هذه العودة إلى ماركس في التأكيد على أن ليس ثمة في نهاية الأمر سوى حل واحد - إعادة هيكلة العالم. وهو يعترف بأن وجود فلسفة ومعمار وأدب خاص بالأسود قد يكون أمرًا مثيرًا للاهتمام، لكن، مرة أخرى، كيف له أن يغيّر حياة عامل طفل عمره ثمانية أعوام في المارتينيك؟ (BS, 230). يصّر قانون على أنه لن يكون عبدًا للماضي، عبد عبودية. وعندما لم يعد منشغلًا بالكشف عن مكامن الغموض والفوارق الدقيقة المتعلقة بالعرق، يقول بجرأة واضحة: «لن استمد غرضي الأساسي بأي حال من الشعوب الملونة. ولن أكرّس نفسي بأي حال لإحياء حضارة للسلود غير معترف بها بصورة مجحفة» (BS, 216).

علاوة على ذلك، يعكس اهتمام قانون بالطبقات الاجتماعية نصيبه الشخصي في توضيح العلاقة بين المثقف والعامل: «إن البحث عن نزع

الاغتراب من طيبب وُلد في غواديلوب، لا يمكن فهمه إلا بالاعتراف بدوافع تختلف جذريًا عن دوافع العامل الأسود» (BS, 223). لكن حتى بوعيه الذاتي للموقع الطبقي، يؤكد بجرأة واضحة أنه بناء على معرفته بـ«قلة من الناس الممتين إلى الطبقة العاملة» في باريس، فإنه «مقتنع (...) بأنهم (العمال السود) يشاطرونه آراءه حتى من دون علم منهم» (BS, 224). وهذه العلاقة المضطربة بين العامل والمثقف سيُعاد النظر فيها في سياق الثورة الجزائرية.

الفصل الرابع

فانون ... جزائريًا

أولاً: مدرسة الجزائر

شهدت الجزائر التي استعمرتها فرنسا بعد عام ١٨٣٠، في الفترة بين عامي ١٨٧١ و ١٩١٨ أعنف عملية تدمير للمجتمع الأصلي. وتم في نهاية الأمر إخماد الثورة الطويلة، واقتضى ذلك وقوع «هولوكوست». كتب جون رويدي (John Ruedy) عن ذلك أن رد فعل المستعمرين على التمرد كان «طقوساً عريضة من الانتقام، مترافقة مع اندفاع محموم وراء الكسب الاقتصادي»^(١). ولئن أمضى الفرنسيون نصف قرن تقريباً للتغلب على المقاومة الجزائرية، فإن الخمسين عاماً التي تلت شهدت إفقار السكان، والمصادرة الهائلة لأفضل الأراضي، وعمل السخرة، واقتلاع الأسواق المحلية. وإلى جانب تدمير المجتمع الزراعي، وما تلاه من تحطيم أشكال الملكية القديمة، والممارسات الثقافية، ومجريات العمل، كانت هناك فكرة «تمثّل»/ دمج الجزائر، إن لم يكن دمج الجزائريين جميعاً، بالتدرّج في فرنسا. كان الجزائريون يُعتبرون فرنسيين من دون مواطنة، مع عدم مساواة في الواقع بين المستعمرين والمستعمرين بدأ تطبيقه في عام ١٨٦٥. وكان على الجزائريين، من أجل اكتساب المواطنة، التخلي عن أحوالهم المدنية الإسلامية. ولم يفعل ذلك سوى حفنة منهم. وفي أعقاب فقدان الأرض، أصبحت الجماهير الريفية فلاحين بلا أرض، وتدفق كثيرون منهم إلى أطراف المدن، أو إلى فرنسا في الخارج^(٢). وهكذا تحطمت القاعدة المادية لاستقلال الجزائر الثقافي.

في هذا السياق بالذات جرى تطوير نظريات «العقل الجزائري». كان إدخال الممارسات الطبية الغربية يسير يداً بيد مع الاختراق العسكري، وأصبح الطبيب مبشراً بالمشروع التمدّيني الفرنسي. ومع ازدياد عملية الإخضاع، ازدادت التصنيفات، بما فيها التصنيف «العلمي» للعرب (الذي قدّم في عام

John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and the Development of a Nation* (Bloomington: (١) Indiana University Press, 1992), p. 79.

(٢) أَقَرَّ «قانون حكم المستعمرين» في سبعينيات القرن التاسع عشر على أنه تدبير أمني مؤقت، وقد جرّم تعديلات من مثل الحديث بأسلوب غير محترّم مع مسؤول فرنسي أو عنه، والتشهير بالجمهورية، والسفر من دون إذن. وفي واقع الأمر، كان يرأس المحاكم الجزائرية أوروبيون، ويتولى رئاستها في الريف قضاة محليون تعيّنهم الإدارة الحكومية.

١٨٤٥)^(٣). بوصفهم متوحشين بالغريزة، ولديهم قابليات فطرية متأصلة للسرقة والاعتصاب. وفي مركز هذا التصنيف كان تعريف الإسلام بأنه دين عدواني ومتعصب وعنيف. وكان يُنظر إلى العرب، خصوصًا البدو الرحل في الجزائر، على أنهم يستعصون على التحضر.

صوّر كتاب لوسيان ليفي - برول (Lucien Levy-Bruhl) الذي يحمل عنوان *The Primitive Mind* (العقلية البدائية) والمنشور في عام ١٩٢٢، الأفريقي بوصفه «الآخر» للأوروبي بالكامل، وافترض أن لدى الأفريقي «عقلية سابقة للمنطق». وبالتالي لم تكن لدى «الأفريقي» القدرة على التمييز، ولا على الفصل بين الخرافة والحقيقة؛ وخلافًا للأوروبي، كان الاتجاه العقلي لدى البدائي مختلفًا جدًا^(٤).

يرى أنطوان بورو (Antoine Porot)، مؤسس «مدرسة الجزائر»، أن الشمال أفريقي جبّري (مؤمن بالقضاء والقدر)، ويذكر بفلاحي أوروبا الإقطاعية: «كتلة لا شكل لها من الناس البدائيين، وهم في معظم الأحوال جاهلون وساذجون، بعيدون جدًا من طريقة تفكيرنا وردود أفعالنا، ولم يلتقطوا قط أيًا من مواقفنا الأخلاقية، أو حتى أبسط الاهتمامات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية»^(٥). في واقع الأمر، كان السكان الأصليون منطقيين تمامًا بطبيعة الحال. كانوا يفهمون اهتمامات المستعمرين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بوصفها حقيقة بسيطة، مصادرة أراضيهم واستغلال عملهم. ولا غرابة بالتالي أن يشجب بورو عناد السكان الأصليين وكسلهم وعدم مرونتهم خلافًا لـ «الروح المرنة والمتعددة الأشكال التي يتمتع بها الأوروبيون المتحضرون».

كانت مشكلة العمال الأفريقيين قضية دائمة لدى المستعمرين. فحتى في

(٣) اقترح بوديشون إعادة «العرب غير المتحضرين»، انظر: Eugène Boudichon, *Considérations sur l'Algérie* (Paris: Comptoir central de la librairie, 1845).

(٤) كان لتعميمات ليفي - برول تأثير قوي في المثقفين خلال فترة ما بين الحربين، بمن فيهم علماء النفس، ومنظرو «فلسفة البانتو» والزنوجة، إضافة إلى «مدرسة الجزائر».

(٥) A. Porot, «Notes de psychiatrie musulmane», *Annales médico-psychologiques*, 1 (1918), (٥) pp. 377-84.

عام ١٩٥١، أي قبل أعوام قليلة فقط من وصول فانون إلى بليدة - جوينفيل، كتب جون كاروثرز (John C. Carothers)، الاختصاصي بالتحليل النفسي في مستشفى ماذاري في نيروبي، دراسة عن «مدى الاعتماد على الأفارقة». وأشارت الأمثلة المكتوبة داخل المقالة غير المُنوّه بها «حالة طوارئ ماو ماو» إلى وجوه مختلفة من «السلوك البدائي» بوصفها كسلًا مَرَضِيًّا. ويرى كاروثرز أن شكوى المستعمرين من أن الأفريقي عامل بائس هي نتيجة القدرة العقلية المحدودة للأفريقي. فمثلاً، الطَّبَّاح الذي لا يحذّر سيده قبل نفاد حطب الموقد «ليس معتادًا على أن يكون بعيد النظر»، والسبب في أن «صبيان المنازل» لا يستطيعون إعادة الأثاث مستويًا مع الحائط يعود إلى أن «مفهوم الحيز غريب على الأفريقي». وفي نقاشه الإضافي بشأن الموظفين الأفارقة في مستشفى الأمراض العقلية، يعتقد كاروثرز أن «العادة البدائية» تتفوق على التقدم الوظيفي، وأن الأفريقي لا يستطيع تنسيق المهمات، وأن ليس لدى الأفريقي إحساس بالحاجة العامل الزمني، وأن الأفارقة يفشلون في إعارة الاهتمام والتسجيل، وأن العمل يبدو كممثل سلسلة من الأفعال المحفوظة غيبًا والخالية من المعنى، وأن الأفريقي «يستغل» الطيبة، ولا يمكن إيكاله الثقة^(٦).

مثلما كانت نظرية كاروثرز هي المسيطرة في مستعمرات بريطانيا الأفريقية، غدت نظرية بورو هي المبدأ الذي قامت عليه ممارسات التحليل النفسي في شمال أفريقيا الفرنسي. إن مقالة بورو «الظاهرة الشمال - أفريقية» (١٩٥٢)

J. C. Carothers, «Frontal Lobe Function and the African,» *Journal of Mental Science*, 97 (٦) (1951), pp. 12-47.

انظر: *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*, Sponsored by the World Health Organization (1953). For discussion of Carothers see: Jock McCulloch, *Colonial Psychiatry and the African Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

في المؤتمر الأول للكتاب والفنانين السود الذي عُقد في باريس في عام ١٩٥٦ (AR, 31-44)، ذكر فانون كيف أن «المحاجة العلمية» التي قدمها كاروثرز دعمًا لجراحة فُصِّية تشرحية للأفريقي الأسود ليست مجرد عودة إلى عنصرية مبتدلة سابقة، بل هي مشابهة للمرحلة الثقافية الجديدة من العنصرية. ففي سياق «التدمير» الموضوعي للمستعمرين، ثمة ميل «إلى اتجاه أقل فظاظة وأكثر سلاسة وأكثر «تحضرًا» يروق للقيم الديمقراطية والإنسانية». وبتعبير آخر، فإن نجاح مهمة التمدن بحد ذاته كان من صنع نخبة مدنية مستعمرة هي موضوع عُقد النقص، ولكنها أيضًا لا تأتي إلى الوجود إلا مع تدمير الاقتصاد المحلي.

ناقشها فانون أول مرة في مقالة كتبها للمجلة الليبرالية *Esprit* (نُشرت لاحقاً ضمن مجموعة (*Pour la révolution africaine: Écrits politiques*) - نحو الثورة الأفريقية: مقالات سياسية). ويصف فيها مقالة بورو بـ «الفكرة الثابتة» التي تلخص موقف الأطباء الفرنسيين إزاء المريض في شمال أفريقيا: «الشمال أفريقي الذي يذهب اليوم إلى زيارة الطبيب يحمل وزر مواطنيه جميعاً (...) الرجل الذي تشيؤه بتسميته دائماً باسم محمد، الذي تعيد إنشائه، أو بالأحرى الذي تحله بناءً على فكرة (...) ألا يتكون لديك الانطباع بأنك إنما تفرغه من جوهره؟» (*AR*, 8, 14). وبعبارة أخرى، إن التبادلية من وجهة نظر علاجية سُدت عليها السُّبُل من خلال اختزال مسبق للشمال أفريقي لا إلى مجرد جسد، بل تشييء (*Reification*) ذلك الجسد وتحويله إلى «فكرة منفردة». ويعالج المريض كما يعالج الأطفال حيث يكون «البتَر هو سيد الموقف» في العيادة المجانية. وأكد فانون أن «الظاهرة الشمال أفريقية» كانت شكلاً من أشكال «عقدة النقص»، الناتجة من البيئة الاجتماعية العامة، ولا يمكن معالجتها سوى من خلال تغييرها كاملة. وكان هدف فانون الأول في بليدة - جوينفيل أنسنة البيئة في المستشفى.

إن ما كان لأنطوان بورو^(٧)، مؤسس «مدرسة الجزائر» المناضلة من أجل

(٧) قدّم بورو فكرته بشأن «الشخصية الجزائرية» أول مرة في مقالته التي نُشرت في عام ١٩١٨ بعنوان [*Notes de psychiatrie musulmane*] ملاحظات عن الطب النفسي عند المسلمين] وواصل النشر حتى ستينيات القرن الماضي. اعتمد بورو على نظريات «أقدم» بشأن التطور المناخي والنفسي - الاجتماعي وضعت العرب في المنطقة «الساخنة»، ما أدى إلى نشوء شخصية متسعة وساخنة المزاج وإجرامية ونزاعة إلى القتل، من جهة، وشخصية خاملة كسولة تنفر من العمل، من جهة أخرى. ولدى تصوير الإسلام على أنه ليس من بين الأديان السماوية الرئيسة، بل على أنه عامل شلل يحفز على القُدْرية، فإنه كان يعزز تلك الأطروحة.

إن مساهمة بورو في النظرية الخاصة بالشخصية العربية كانت في التأكيد على احتياج وتعصب العربي الذي كان، كما حاجج بورو، لصاً ونهائياً وقاتلاً بالفطرة. ويقول بورو: «يشير انكشاف السكان المحليين إلى وجود شبه بحالات الهستيريا التقليدية في القرون الوسطى، في أنها غالباً ما تُجمَع بتعميم سهل عبر التواصل» (المصدر نفسه). ويخضع العربي لنوبات مزاجية عنيفة. والعربي مستكين وصياني، تحكمه «ما وراثية قُدْرية» لكنه أيضاً يميل إلى الغضب والعنف والتعصب والإجرام.

استمر بورو في زخرفة أطروحته، مقترحاً مسببات لطيفة ودوافع الجزائري الإجرامية تتمثل في عدم تطور وظائف قشرة الدماغ. وحاجج أن حياة المواطن الأصلي هي في الأساس بليدة وغريزية، يسيطر عليها الدماغ المتوسط. ويعاد عرض توصيفات بورو في الصفحات الأولى من كتاب معذبو الأرض بوصفها «تتمى إلى حديقة الحيوانات»: يتحدث المستوطن عن حركات =

الكولونيالية^(٨)، شيئاً متسرع المزاج وعنيفاً، إنما كان بالنسبة إلى قانون خصماً يقاوم الحكم الاستعماري^(٩). يرى قانون أن درجة العنف في صفوف السكان الأصليين كانت متناسبة مع درجة عنف الحكم الاستعماري، وبالتالي فإن تفجيرات «التعصب» العفوية في صفوف الفلاحين كانت في واقع الأمر ردّاً منطقيّاً على المصادرات المنهجية. إن توصيف بورو للجزائري بأنه صبياني ومتهور وقاتل ومجرم ومنحرف، وذو قصور عقلي متأصل وعدم احتشام وضعف في الحياة العملية والأخلاقية^(١٠)، يُعيد قانون تشخيصه بأنه عقلانية وغريزة للبقاء. ففي العالم المانوي، هناك حقيقتان، واحدة للمستعمر وأخرى للمواطن الأصلي: «المستعمر يصور المواطن الأصلي بأنه خلاصة الشر» والمواطن الأصلي يفعل الشيء ذاته مع المستعمر (WE, 41). وبدلاً من الترميز،

= الزواحف (...) عن أسراب الجراد المتناسلة، عن الحماقة، عن البذرة، عن الإيمان (...) ذلك الكسل المستلقي تحت الشمس، ذلك الإيقاع البليد للحياة» (WE, A2).

(A) ظلت المدرسة مهيمنة وحازمة طيلة أربعين عاماً وتتمتع بنفوذ ملحوظ حتى سبعينيات القرن العشرين. وكشفت دراسات بورو «العلمية» العميقة بشأن الجزائري أن الشمال أفريقي، خلافاً للأوروبي، لم تكن لديه قشرة دماغية. بيد أنه مهما بدت هذه النظريات عبثية اليوم، يجب أن نتذكر أنها لم تكن هامشية، بل كانت هي الأفكار الرئيسة والمهيمنة التي يحملها القادة في حقل الدراسات «العلمية» الأنغلونية والفرانكفونية المتعلقة بـ «العقل الأفريقي». ومن جهة أخرى، كان قانون ينشر آراءه في مجلات أقل أهمية وأكثر هامشية.

(٩) في الصفحات الختامية من فصل «Colo» «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية» في كتاب المعذبون، يقتبس قانون من مقالة كتبها بورو بمشاركة تلميذه سوتر (Sutter) في عام ١٩٣٩، وأعاد صوغ فكرة ليفي - برول عن العقلية البدائية، مع إضافة نفسية - بيولوجية تقول إن الأفريقيين الشماليين يفتقرون إلى أنشطة حيوية معينة تقوم بها القشرة الدماغية. ويردّ قانون على ذلك بقوله إن كسل المواطن الأصلي هو على المستوى البيولوجي الواقعي «نظام متميز للحماية الذاتية»، وهو على مستوى الوعي «تخريب للنظام الاستعماري». وحاجج قانون، في رد له على كاروثرز أيضاً، بالقول إن المواطن الأصلي الذي هو عامل جيد هو حالة مرضية (WE, 294). وفي الواقع، إنه لأمر طبيعي في ظل النظام الاستعماري «أن الحقيقة بالنسبة إلى العرب وإلى السود أن عليهم ألا يحركوا ساكناً وألا يساعدوا المضطهد بأي حال» (WE, 294). ويرى قانون أن ما رآه كاروثرز فظاظة ثقافية هو نوع من التخريب. ويرى قانون أن مقولة السبب والنتيجة بذلت الأماكن: إن تدمير الثقافات الأصلية وتذويت السبل الاستعمارية في رؤيتها هما اللذان أديا إلى انقسام الشخصية. ظهرت المقاومة بطرق محيطة للباحث في أثناء تقصيه الحياة الأصلية، وجرى اعتمادها بصورة منطقية. وبحسب تعبير قانون، فإن «المستعمر لا يتنازل، ولا يعترف بنفسه في حضور المستعمر» (DC, 127, n2).

A. Porot and D. C. Arrii, «L'Impulsivité criminelle chez l'indigène algérien,» *Annales* (١٠) *médico-psychologiques*, 90 (1932), pp. 588-611.

كما يعتقد علماء الاجتماع الكولوناليون، فإن «قدريّة» المواطن الأصلي إنما هي نتيجة للوضع الاستعماري. ويرى قانون أن المستعمر يعيش حياة تشبه «موتًا وشيئًا»: «موت دائم التهديد يخبره في قحط مستوطن وبطالة ونسبة وفاة مرتفعة وعقدة نقص وغياب الآمال في المستقبل» (DC, 123).

عُيّن قانون رئيسًا للخدمات في مستشفى بليدة - جوينفيل في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٣. ومع أنه كان يتماثل بالأفكار والحركات المناهضة للاستعمار الكولونيالي، وكان ينتمي إلى الجناح الراديكالي في ممارسة التحليل النفسي، فإنه لم يذهب إلى الجزائر لينضم إلى الثورة - التي لم تبدأ إلا بعد عام في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤. لكن في بليدة «لم يفرق الوجهان التوأمان لنشاطه: الترويج للثورة والترويج لمفهومه للتحليل النفسي الحقيقي، وهما مظهران للالتزام نفسه»^(١١).

خلال فترة الشهرين التي عُيّن فيها قانون مؤقتًا في بونتورسون (النورماندي بفرنسا) قبل أن يغادر إلى الجزائر، أزعج السلطات بمحاولته تطبيق بعض مبادئ العلاج النفسي المؤسسي التي كان قد تعلمها من فرانسوا توسكيل (François Tosquelles). وكان توسكيل، وهو ثوري لاجئ من الحرب الأهلية الإسبانية، رائدًا في مجال «العلاج المؤسسي» في سان - ألبان، حيث التحق قانون في عام ١٩٥٢/ ١٩٥٣. وكانت الفكرة تقوم على تغيير بيئة المستشفى من خلال تطوير جماعة علاجية ضمن المستشفى تستعمل عددًا من الأساليب، بما فيها التحليل النفسي والعلاج الجماعي والأدوية والعلاج بالصدمات.

في بليدة، شرع قانون فورًا في تطبيق عدد من الإصلاحات كمحاولة لتقديم برنامج على طريقة توسكيل، فأدخل العلاج التأهيلي والعلاج النفسي الجماعي وسوى ذلك من اللقاءات الجماعية جاهدًا لإيجاد جماعة علاجية. وصدم قانون الموظفين عندما أمر بفك قيود المرضى ونزع ستراتهم. وبدأ بفك قيود التزلاء، في عملية ظل الموظفون يتذكرونها بعد ذلك بأعوام. ونظّم قانون فريق كرة قدم، ورتب نزاهات أسبوعية إلى الشاطئ، وتقديم المأكولات

C. L. Razanajao, J. Postel and D. F. Allen, «The Life and Psychiatric Work of Frantz Fanon», *History of Psychiatry*, 7(1996), p. 522.

التقليدية، ونشرة أسبوعية، للمرضى والموظفين. ومنع قانون الفصل في تقديم الخدمات، محرّمًا الامتيازات العرقية. لم تكن الإصلاحات كلها ناجحة، وكان عدم النجاح هو ما أكد نقطة تحول حاسمة بالنسبة إليه. واستمرت تجربة الإصلاح على مجموعتين، واحدة من النساء الأوروبيات وأخرى من الرجال الجزائريين. وفي حين شاركت النساء الأوروبيات؛ في الاجتماعات والنشاط، لم يصدر تجاوب عن الرجال الجزائريين.

في مقالة «العلاج الاجتماعي في عنبر للرجال المسلمين»^(١٢) التي كتبها بالتعاون مع جاك أزولاي (Jacques Azoulay) في عام ١٩٥٤، رفض قانون إلقاء اللوم في الإخفاق تبعًا لتحليل «مدرسة الجزائر»: اتضح أن المسألة لا تتعلق بالكسل أو ضعف الإرادة: إذ سلكتنا نحن الطريق الخطأ، وكان من الضروري إعادة تفحص الأسباب الأساسية لإخفاقنا من أجل إيجاد مخرج من الطريق المسدودة». ونتج من الإخفاق إعادة تقويم لمحاولة تطبيق ممارسات نجحت في فرنسا على مجتمع مسلم. ومارسا نقدًا ذاتيًا: «تحت قناع أي تقدير سيئ اعتقدنا أنه يمكن لعلاج اجتماعي يأتي من إلهام غربي أن يخدم رجالًا مسلمين؟»^(١٣). واشتملت «قفزة» قانون المشهوددة على نقد التحيزات الثقافية التي لا تقتصر على فكر التحليل النفسي السائد، بل تشمل العلاج المؤسسي الناشئ أيضًا، وبالتالي على نقد اللادعاءات الكولونيالية بشأن الاندماج أيضًا. «إن التوجه الثوري كان أمرًا لا غنى عنه». ولخصا تجربتهما بصدق كبير: «كنا نحاول إيجاد مؤسسات معينة لكننا نسينا أن أي محاولة للقيام بذلك يجب أن يسبقها بحث دقيق وملموس وحقيقي في الأساس العضوي للمجتمع المحلي». وعاد قانون، وهو يرجع صدى نقده لمانوني، إلى ما سمّاه «الواقعي»، وأن ذلك الواقعي يجب أن يتعلق بالحقيقة البسيطة، لكنها موضع خلاف، وهي أن الجزائري ليس فرنسيًا.

اعتبر العلاج المؤسسي أنه من البدهي أن الجزائر كانت فرنسا، واعتمد بالتالي «سياسة امتصاصية اندماجية». وكان يجب إعادة تقويم هذه المشكلة

F. Fanon and J. Azoulay, «La Sociothérapie dans un service d'hommes musulmans», (١٢)

L'Information psychiatrique, 30, no. 9 (1954), pp. 349-61; repr. in vol. 51, no. 10 (Dec. 1975).

Fanon and Azoulay, p. 355.

(١٣)

بصورة جذرية. ومن موقع النقد الذاتي، يعترف فانون وأزولاي أنهما لم يحاولا التوصل إلى معرفة وضع المريض المسلم. وهما يخلصان إلى «أن التوجه الثوري لا غنى عنه للانتقال من موقع يتصدره تفوق الثقافة الغربية إلى موقع النسبية الثقافية. «فمن أجل فهم» الواقع «في أفريقيا الشمالية، كانت ثمة حاجة إلى تغيير في المنظور: يجب القيام بقفزة، ولا بد من تنفيذ تحوّل في القيم. فلنعترف أنه كان من الضروري الانتقال من البيولوجي إلى المؤسسي، ومن الوجود الطبيعي إلى الوجود الثقافي»^(١٤).

سألا نفسيهما أسئلة أساسية لكنها عميقة. فهما أرادا أن يعرفا القيم البيولوجية والأخلاقية والجمالية والمعرفية والدينية للمجتمع المسلم «ككل». ومع أن الأجوبة كانت أولية إلى حد بعيد، كان ثمة حافة تنشيط ذاكرة متماسكة، تشير إلى منفذ جديد (هو) التجربة المعاشة «الواقعية» لمرضاها: «لا يمكن تطبيق العلاج الاجتماعي إلا بمدى ما يأخذ المرء بالاعتبار التشريح الاجتماعي والأشكال المجتمعية»^(١٥). وكانت اللغة إحدى القضايا المركزية في هذا الشأن^(١٦). ولجأ فانون وأزولاي إلى مترجمين، الأمر الذي زاد في الاعتبار في علاقة الطبيب / المريض، وأشارا إلى أن التواصل في المستشفى بين الطبيب الذي يتكلم الفرنسية والمريض الذي يتكلم العربية أصبح مستحيلاً. و«بصورة عفوية أدت الحاجة إلى مترجم إلى عدم الثقة»^(١٧)، لأن المترجم كان جزءاً من فينومينولوجيا الآلة الاستعمارية التي يلتقيها المرء في مركز الشرطة أو المحكمة أو المكتب الحكومي. وكما صاغ فانون المسألة في وقت لاحق، «منحت اللغة الفرنسية، لغة قوة الاحتلال، دور «العقل»، مع تضمينات أنطولوجية داخل المجتمع الجزائري» (DC, 91)^(١٨).

Fanon and Azoulay, pp. 355-356.

(١٤)

Fanon and Azoulay.

(١٥)

(١٦) في المقالة يعود فانون إلى المبدأ الأساسي لميرلو - بونتي القائل «أن تتكلم لغة ما يعني

Fanon and Azoulay, p. 359.

أنك تدعم أسس ثقافة ما، انظر:

Fanon and Azoulay, p. 358.

(١٧)

(١٨) إن اتهام ألبرت ميمي فانون بـ «رفض» أن يتعلم لغة المرضى الذين كان يعالجههم شكّل «فضيحة للطب النفسي»، وهو اتهام جائر، حيث حاول فانون حقاً تعلّم اللغة العربية، لكنه علاوة على

ذلك كان على وعي واضح بالمشكلة بمعنى أوسع، انظر: Albert Memmi, «Frozen by Death in the Image of Third World Prophet,» *New York Times*, 1/3/1971, p. 5.

يشير تقويم فانون لتجاربه النفسية المخفقة إلى مدى رغبته في تغيير المقاربات بسرعة. واشتمل برنامجه الجديد على رحلات ميدانية ومزيد من الدراسات في تاريخ الجزائر وثقافتها. ولئن أولى فانون القليل من الاهتمام بالثقافة الجزائرية المتعددة الأوجه لدى وصوله إلى بليدة، فإنه سرعان ما غير تفكيره. إن مثل هذا التقمص العاطفي للتجربة المعاشة لمرضاه الجزائريين في بليدة سيقوده إلى التماثل بحرب التحرير الجزائرية.

لم يقتصر عمل فانون في مجال التحليل النفسي على نقد «مدرسة الجزائر»: إذ كان يقوم أيضًا بتطوير برنامج إيجابي للصحة العقلية، أو التحرير من علم الأمراض الحرة، كما وصفه هو. جرى نقد فانون لـ «مدرسة الجزائر» وواقع الإنسانية المزروعة للاستعمار الفرنسي يدًا بيد مع عمله في التحليل النفسي الذي حمل علامة ابتكارية. في البداية، سار على هدي المبادئ التي تعلمها من توسكيل في سان - ألبان، وقام بتكييفها وفقًا للبيئة الاجتماعية - الثقافية، لكن اتجاهه نحو تحليل نفسي عابر للثقافات تعرض لنقد ذاتي دياكتيكي قاده نحو تحليل نفسي عرقي راديكالي.

كان فانون يحاول فهم السياق الاجتماعي والثقافي للناس الذين كان يعالجه. لم يكن عمله يقتصر على افتراض تحليل نفسي عرقي آخر، بل تحليل نفسي راديكالي يصل إلى الجذر، أي إلى الكائن الإنساني، في سياق ثقافي^(١٩). ويرى فانون أن الجنون أصبح علم علاج للحرة، وبالتالي يجب أن تكون ممارسة التحليل النفسي عاملاً مُحرِّراً. وبصورة محدودة، وضع عمله في بليدة، ولاحقاً في تونس ممارسة الحرة موضع العمل - تدمير نظام الاحتجاز، وإنهاء عملية تكبيل المرضى، وإيجاد أشكال مؤسسية جديدة، مثل الاستشفاء النهاري، في سياق فهم ثقافي جديد - كلها محاولات لكسر الجدران بين علاج المحللين النفسيين والحياة الاجتماعية. كان فانون في عمل دائم التقدم، يتنقل إلى مياه مجهولة. ويتحدث رازانا جاو (Razanajao) وبوستيل (Postel) عن منهج فانون على النحو التالي: «وجد فانون نفسه مقدوفاً به بكل معنى الكلمة في

(١٩) انظر: Franz Fanon and Charles Geronimi, «Le TAT chez femme musulmane. Sociologie de la perception et de l'imagination.» Papier présenté au: Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française, 54th session, Bordeaux, Aug.-Sept. 4, 1956.

أوضاع اغتراب مختلفة جذريًا حاول أن يجتازها من خلال الانخراط الكامل في كل مناسبة لكي يتمكن من التغلب عليها من دون أن تجرفه»^(٢٠).

في مقالتهما «الموقف الشمال أفريقي من الجنون»^(٢١)، يطور فانون وسانشيز جوابًا نفسيًا عرقيًا عن مشكلة إخفاق العناية النفسية. وحاججا أن المفهوم الشمال أفريقي للجنون ينتج طريقة أكثر إنسانية وشمولية لعلاج المجانين. وجاءت دراستهما عن الأفكار المحلية بشأن الجنون في الوقت نفسه الذي كان زملاء آخرون لهم في بليدة يجرون بحثًا عن الأمراض النفسية الاجتماعية المتعلقة بالأرواح والجن، ويقومون برحلات ميدانية إلى جبال القبائل^(٢٢).

كما أن فكرة عدم الفهم المتبادل، أي مفهوم الاعتراف المسدود، تبرز أيضًا في العرض الذي قدّمه فانون ولاكاتون (Lacaton) في عام ١٩٥٥، بعنوان «الاعتراف في شمال أفريقيا»^(٢٣)، الذي تصدى لافتراضات «مدرسة الجزائر» بشأن العرب. هنا يتم التعبير عن التعارض المتبادل بين الثقافتين من خلال إخفاق التواصل والترجمة. في الوضع «الطبيعي» (أي وضع الاعتراف المتبادل)، يكون اعتراف المتهم «الفدية التي يدفعها من أجل إعادة إدخاله في المجموعة». وبتعبير آخر، إن ما يضمن معنى الاعتراف هو تبادلية بين المعترف الفرد والمجموعة الاجتماعية. أما في الوضع الكولونيالي، فإن الواقع المانوي يحوّل معنى الاعتراف. المتهم ينكر الفعل

C. Razanajao and J. Postel, «La Vie et l'oeuvre psychiatrique de Franz Fanon,» (٢٠) *L'Information psychiatrique*, 51, no. 10 (1975), p. 508.

F. Fanon and F. Shanchez, «Attitude du musulman maghrébin devant la folie,» *Revue pratique de psychologie de la vie sociale et d'hygiène mentale*, 1 (1956).

(٢٢) إن دراسة فانون «وليّ سي سليمان» (Le Marabout de Si Slimina) عن أحد المتصوفين، ليست موجودة. وكب فانون وسانشيز وأزولاي، في ورقة غير منشورة، بشأن السياق الثقافي للعالم الروحي وعدم القدرة والعجز الجنسيين. كان الرجال الشمال أفريقيين يرون المسألة أنها «عين شريرة»، ويفضلون استشارة رجل حكيم محلي أو مربوط، بدلًا من أن يروها مشكلة عضوية ويزوروا الطبيب، خصوصًا الطبيب الأوروبي: Introduction aux troubles de la sexualité chez les Nord-africain, David Macey, *Frantz Fanon: A Life* (London: Granta Books, 2000), p. 236. انظر مثلًا:

F. Fanon and R. Lacaton, «Conduites d'aveu en Afrique du nord» Papier présenté au: (٢٣) *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955, Repr. in: *L'Information psychiatrique*, 51, no. 10 (1975).

والاعتراف. وإذا اعترف فإنما تحت الإكراه بالتهديد. وللاختصاصي النفسي، إذ يواجه هذا السلوك الذي يبدو انفصامًا، أن يترد إلى النماذج الأصلية لمدرسة الجزائر: الشمال أفريقي كاذب، منحط، وشاذ من زاوية التاريخ العرقي. ويرى فانون ولاكاتون أن تجاوز عدم الفهم المتبادل هذا والحكم بـ «الحقيقة»، يستوجب إحداث تغيير في وجهة النظر. كيف يمكن حل المشكلة؟ اتضح بصورة متزايدة أنه إذا كان هناك أصلًا جواب علاجي خالص، فإنه سرعان ما يتبدد. إن شذوذ الوضع الكولونيالي هو الذي أنتج مفهوم «مدرسة الجزائر» بشأن التاريخ العرقي... وفي حين كان فانون يدفع العلاج النفسي أكثر فأكثر باتجاه المحيط الاجتماعي، مكسرًا أسوار المستشفى، أصبحت حرب التحرير حاضرة أكثر فأكثر داخل المستشفى، وفي ممارسة فانون العلاج النفسي.

ثانيًا: ما يتجاوز العلاج النفسي الإثني

بعد أن غادر فانون الجزائر، نشر هو وأسيلا (Assellah) نقدًا للعلاج النفسي المؤسسي ركّز على مؤسسة العلاج النفسي ذاتها بوصفها السبب وراء تدمير إنسانية المريض. إن الإقصاء والعزل، داخل مستشفى العلاج النفسي بسترته وقيوده، والعقوبات التي «تبتّر وتعاقب» المريض عقليًا، هذا كله لا يهاجم «المرض»، بل وجود المريض في الصميم. وإقصاء المريض وعزله عملية ذات نتائج عكسية، بما تسببه من تعميق التجربة المعاشة في الهلوسة والفانتازيا. ومثل صورة في المرأة جاء وصف فانون للكولونيالية في كتابه المعذبون، تُرى مؤسسة العلاج النفسي منظمة للقمع والعقاب: «إن خطوط القوة التي تشارك في الحقل الظاهراتي تصنع فقرًا كارثيًا». فالمرضى يخبرون اعتقالاتًا مزدوجة. في المرض العقلي وفي مستشفى العلاج النفسي، يتأكد العزل الاجتماعي للمريض في إطار نسق سادي ومضاد للوضع الاجتماعي^(٢٤).

إن استقالة فانون من بليدة لم تثنه عن البحث عن حل للمشكلة. كانت

F. Fanon and S. Assellah, «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique,» *Maroc* (٢٤) *médical*, 36, no.380 (1957), p. 22.

وظيفته التالية بعد مغادرته الجزائر في قسم العلاج النفسي العصابي بمستشفى تونس الذي كان بورو قد أنشأه كما فعل في بليدة. وأدار قانون العيادة الخارجية من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٧ حتى تموز/ يوليو ١٩٥٩. ومرة أخرى، أدخل ممارسات أوروبية المنشأ، لكن شكلها وانفتاحها على السياق الثقافي أثمرا هذه المرة نتائج مختلفة. وفي واقع الأمر، كان ذلك علاجًا نفسيًا عابرًا للثقافات يستمد جذوره من الفرد والبيئة الاجتماعية. لعل مقالته «الاستشفاء النهاري في العلاج النفسي: قيمته وحدوده»^(٢٥) التي كتبها مع تشارلز جيرونيمي (Charles Geronimi)، هي التدخل الأكثر جذرية وأصالة لقانون في ممارسة العلاج النفسي، زاعمين أن «تجربتنا تثبت أنه كان من الممكن تطبيق هذا الأسلوب الذي نشأ في البلدان المتقدمة اقتصاديًا، في بلد يسمى متخلفًا، من دون أن يفقد شيئًا من قيمته». وخلصا إلى أن العلاج في العيادات الخارجية المرتبطة بمستشفيات عامة يجب أن يصبح أساسًا للعلاج النفسي، وأن العلاج يجب «أن يضمن حرية المريض قدر المستطاع بحيث لا تتكون لدى المريض دلالات على الإكراه بالتهديد أو «وضعه جانبًا»»^(٢٦). مع أن ممارسة العناية النفسية النهارية كانت في بدايتها، لم يكن مثل هذه البرامج في أفريقيا^(٢٧). على حد تنقيح إصلاح الاستشفاء النفسي، كان الاستشفاء النهاري الشكل الذي اتبعه قانون لتكوين مقاربة إنسانية للمرض العقلي، من أجل تجاوز مانوية «مدرسة الجزائر» وعلاقة السجناء/ السجناء السائدة في المؤسسة التقليدية. وكان الهدف إدخال «حس بالطبيعية» إلى علاقة بين كائنات بشرية؛ تطوير علاقة بين الطبيب والمريض من أجل «تحرير الناس وهو أمر مهم في أنواع العلاجات كلها، وأكثر أهمية في العلاج

F. Fanon and C. Geronimi, «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites.» *Tunisie médicale*, 38, no. 10 (1959), pp. 689-732.

هذه المقالة المكونة من جزأين تُقسَم إلى جزء إمبيريقى (عملي) وجزء نظري. ويشير بلهان إلى أن الجدية التي يعالج بها قانون الجزء العملي تدحض الرأي القائل إن قانون لم يكن مهتمًا بالوقائع: Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 167.

Fanon and Geronimi, p. 732.

(٢٦)

Fanon and Geronimi, p. 690.

(٢٧)

النفسي»^(٢٨). وفي حين أدرك فانون أن الاستشفاء النهاري قد لا يكون ملائماً في الحالات الحادة حين يكون وجود المريض بكامله قد تم سحقه، كان من الأساسي بصورة مطلقة تلافي إنشاء مستشفى علاج نفسي تقليدي «أيًا كان الثمن». ويجب أن يكون المبدأ الإرشادي، بدلاً من ذلك، علاجاً موجهاً نحو تعزيز صورة المريض عن نفسه. وكما في العلاج النفسي^(٢٩)، كذلك اشتمل العلاج النفسي العصائبي على دراما جماعية، أو جلسات دراما اجتماعية. وشجع الاستشفاء النهاري الشعور بالحرية وسط بيئة داعمة، لكن لم يكن الهدف بناء «مجتمع جديد» بديل في المستشفى. فالبينة الحقيقية كانت المجتمع نفسه. إن ما كان يجري للفرد في المجتمع كان حاسماً بصورة مطلقة. وبالتالي لم يكن الاستشفاء النهاري هدفاً في حد ذاته بل وسيلة لـ «ضمان تعظيم حرية المريض في التخلص من أوجه الاعتقال الاحتجازية والاضطهادية كافة»^(٣٠). مثل هذا العلاج يعتمد على وجود مجتمع حر، لا على خلق «مجتمع جديد» داخل المؤسسة، كما كان الحال مع توسكيل:

«يجب أن نتذكر دائماً أننا باللجوء إلى العلاج المؤسسي نخلق مؤسسات جامدة، قواعد صارمة وصلبة، مخططات سرعان ما تصبح مقولبة. ففي المجتمع الجديد، ليس ثمة ابتكار، ولا دينامية خلاقة، ولا تجديد. ويبدو أن لا وجود لتشوش حقيقي، ولا لأزمات. وتظل المؤسسة ذلك «الأساس المهزول» الذي يتحدث عنه موس^(٣١) (Mauss)».

يواصل فانون وجيرونيمي القول، بلغة سيعيد فانون استعمالها في وصف المجتمع الكولونيالي في كتاب المعذبون:

«إن الطابع الخامل للمجتمع الزائف، وقيوده المكانية الصارمة، وعدد التحركات المحدود، والتجربة الفعلية في الاحتجاز - الحبس، التي لا داعي

Fanon and Geronimi, p. 717.

(٢٨)

(٢٩) يشير بلهان إلى أن مقارنته للعلاج النفسي قد تُعتبر انتقائية اليوم، لكنه تبنى أساليب ساندور فيرينشي في التحليل النفسي التي يقوم فيها المعالج بدور نشيط ومنخرط في العلاج، ويشتمل هذا الدور النشط على قضايا التحويل والتحويل المضاد، انظر: Bulhan, p. 245.

Fanon and Geronimi, p. 721.

(٣٠)

Fanon and Geronimi, p. 719.

(٣١)

لإخفائها، كلها تحد بصورة ملحوظة من القيمة العلاجية والتأهيلية للعلاج الاجتماعي^(٣٢).

هنا يجب أن نتقل إلى «الواقع» الاجتماعي.

ثالثاً: انهيار الانقسام بين السياسة والعلاج النفسي: التعذيب (الجلادون)

«قلق بشأن الإنسان لكن - ويا للغرابة - ليس بشأن العربي».

Fanon, «Letter to Freshman»

بدأ الاستعمار الكولونيالي الفرنسي للجزائر في عام ١٨٣٠، أي قبل عام من وفاة هيغل، حاملاً الاعتقاد أن جوهر الحضارة الفرنسية كان الأنبل في الوجود. فبفضل عملية التنوير التي عاشتها كان عليها واجب نشر الحرية والمساواة والأخوة في العالم. أما في الجزائر فكان يجب برمجة ذلك الجوهر في مهمة تمديدية، ما كان يعني أن الثقافة المحلية الأصلية كان يجري تشويه سمعتها وتعتبر همجية. وأعلن توماس روبرت بوغو (Thomas Robert Bugeaud)، القائد العسكري لغزو ١٨٣٠ وأول حاكم عام فرنسي للجزائر، أن على الجزائريين «المولعين بالحرب والمتعصبين» أن يتلقوا الحضارة حتى قبل أن يتمكنوا من لفظ اسمها^(٣٣). كانت الحضارة والكولونيالية تسيران يداً بيد. عندما قال فانون إن العنف يؤكد تفوق قيم البيض (WE, 34)، كان إنما يكرر ما قاله بوغو: «لقد أخضعتموهم بالقوة المسلحة»، و«لن تبقوهم خاضعين بغير القوة المسلحة»^(٣٤). وكانت المهمة التمديدية تعني تدريب المواطن الأصلي على «القبول بصوت عالٍ وواضح بتفوق قيم الرجل الأبيض» (WE, 43)؛ أن تصبح فرنسيًا كان يعني أن تتكلم الفرنسية وأن تكون

Fanon and Geronimi, p. 721.

(٣٢)

General Bugeaud, *L'Algérie. Des moyens de conserver et d'utiliser cette conquête* (Paris: ١٨٤٢)

Dantu, 1842), p. 67.

Bugeaud, p. 40.

(٣٤)

مسيحيًا. ومرة أخرى، يقدّم بوغو التوضيح للمهمة الكولونيالية الذي سيكرره فانون في المعذبون. يقول بوغو: «لقد وعدنا العرب بمعاملتهم كما لو كانوا أبناء فرنسا (...) وبهذه الطريقة نأمل أن نجعل بإمكانهم تحمّل سيطرتنا، ويعتادوها، وفي النهاية أن يتماثلوا بنا، من أجل تكوين شعب واحد، وواحد فقط»^(٣٥).

إن خطاب المهمة التمدينية، مع إنشائه الكلامي المانوي، ظل قائمًا حتى رحيل الفرنسيين. ولم تكن المسافة بعيدة بين تبرير العنف الكولونيالية وتبرير التعذيب من أجل إنقاذ الحضارة. وحتى في أيامنا هذه، لم يتغير الكثير.

وصف تقرير حكومي قُدّم في عام ١٩٥٥ أشكال العنف المستعملة ضد الجزائريين، الضرب والإغراق والكهربة والإفراط في الحبس. ووصل به الأمر إلى حد وصف وسيلة التعذيب بالكهرباء، «إذ يظل [الضحية] لأربعة أيام وليالٍ، غير قادر على الجلوس أو الاضطجاع لأنه كان معلقًا بالسقف بيديه المفتوحتين على وسعهما»^(٣٦)، لكن التقرير لم يسمّ ذلك تعذيبًا، بل أصر على «أن الوسائل المستعملة قديمة العهد؛ وهي في الأوقات الطبيعية لا تُستخدم إلا ضد الأشخاص الذين يوجد قدر ملحوظ من الأدلة على جرمهم، وبالتالي ضد الذين لا توجد مشاعر كبيرة من الشفقة عليهم»^(٣٧). إن تبرير الوسائل على أساس قدر الأدلة يفسح المجال أمام استعمال وسائل وحشية من أجل انتزاع اعتراف في المقام الأول، وكان هذا بالتالي يبرر التعذيب. في خضم الثورة، ومع أن فرنسا وقّعت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨، فإنها أنكرت علنًا ممارسة التعذيب، لكنها أرادت التمكن من استعمال أساليبه تحت مُسمّى مختلف. إذ يتابع التقرير القول: «إن إجراءات استعمال أنابيب المياه والكهرباء، إذا استُعملت بحذر، ستنتج صدمة ذات تأثير نفسي أكثر منه جسدي»، وهي بالتالي «غير مفرطة

(٣٥) اقتباس في: G. A. Kelly, *Lost Soldiers: The French Army and the Empire in Crisis, 1947-1962* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1965), p. 143.

(٣٦) اقتباس في: Rita Maran, *Torture: The Role of Ideology in the French-Algerian War* (New York: Praeger, 1989), p. 52.

Maran, p. 48.

(٣٧)

الوحشية»^(٣٨). وفي مقالات لاحقة نُشرت في (Moudjahid) المجاهد وفي (L'An V) السنة الخامسة حاول فانون وآخرون مثل هنري أليغ (Henry Alleg) (La Question, 1958) تنوير الرأي العام الفرنسي بشأن نظام التعذيب في الجزائر.

أدخل علم الطب الغربي إلى الجزائر بالتزامن مع الاستعمار الكولونيالي الفرنسي (DC, 121). وفي مجتمع غير كولونيالي، أي في مجتمع يجري فيه اعتراف متبادل حيث يثق المريض بالطبيب، لكن في مجتمع كولونيالي، تكون علاقة المريض / الطبيب غير قابلة للتصالح، وملينة بالتوتر وانعدام الثقة. وفي حين وجدت «مدرسة الجزائر» سبب هذا التوتر في الممارسات «البدائية» للمجتمع المحلي الأصلي، بحث فانون عن المصدر في علاقة المستعمر / المستعمَر: «في كل مرة لا نفهم فيها مشكلة مُعطاة (...) يجب أن نخبر أنفسنا أننا في قلب الدراما» (DC, 125). وبتعبير آخر، ليس ثمة قناع، المصدر هو الوضع الاستعماري. قد يبدو هذا تكرارًا زائدًا لكن ليس ثمة في العالم المانوي حاجة إلى فارق دقيق. كل علاقة إنسانية ملونة به، و«مدرسة الجزائر» ليست سوى وجه واحد من الأيديولوجيا المتناقضة بشأن مهمة فرنسا التمدينية^(٣٩) ومشروعها للسيطرة. وفي هذا السياق، فإن الطب الذي أدخل مع الكولونيالية زاد من ألم المواطنين الأصليين.

يؤكد فانون أن الطبيب الذي يعمل مع مرضى فقراء، في مجتمع غير كولونيالي، يميل إلى امتلاك مجموعة من القيم الإنسانية. وليس الأمر كذلك

Maran, p. 47.

(٣٨) اقتباس في:

أنكر الفرنسيون القيام بأعمال تعذيب في خلال الحرب، ولم تقرر الجمعية الوطنية الفرنسية إلا في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩ السماح باستعمال تعبير «الحرب الجزائرية». ونشرت صحيفة (Le Monde) في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩ أن جاك ماسو الذي كان مسؤولاً في عام ١٩٥٧ عن فرقة المظليين العاشرة السيتة الصيت، ومساعد بول أوساريسيس الذي كان حينها مديرًا للاستخبارات الفرنسية في الجزائر، اعترفًا بأن ما يزيد على ثلاثة آلاف سجين ممن اعتُبروا أنهم «اختفوا» في حينه قد جرى إعدامهم في واقع الأمر. وأوضح أوساريسيس أن التعذيب والقتل كانا في عام ١٩٥٧ جزءًا لا يتجزأ من سياسة فرنسا الحربية. وفاخر بأن وسائل استُخدمت لم تكن متوافقة مع المواثيق الحربية، وأنه أصدر أوامر لمرووسيه بممارسة القتل، وأنه شخصيًا قتل أربعة وعشرين عضوًا في جبهة التحرير الوطني. إن مذكراته تلقي بعض الضوء على وفاة قائد «معركة الجزائر» محمد العربي بن مهيدي الذي خُتق حتى الموت، في الواقع، في مقر قيادة أوساريسيس، انظر: Paul Aussaresses, *Services spéciaux. Algérie 1955-1957* (Paris: Perrin, 2001).

Maran, pp. 11-23.

(٣٩) انظر:

مع الطبيب الذي يعمل في أوساط المواطنين الأصليين في الوضع الاستعماري الكولونيالي. فالمشاعر الإنسانية سرعان ما تنقلب إلى سادية وإلى وحشية بغية إزاء السكان الأصليين لأن الطبيب جزء «عضوي» من النظام الوحشي. ويهتم الطبيب من زاوية المصلحة الخاصة بالحفاظ على الاضطهاد الكولونيالي. لكن شيئاً آخر يقع. فلأن الكولونالية تنتج وضعاً مانوياً، لا يستطيع الطبيب التعاطف مع الآخر. الآخر يظل آخرَ بالكامل. ويظل الطبيب جاهلاً بالبلاد وشعبها الذي يجري «تحويله إلى مجموعة مرحلة الصحراء الكبرى». وتكون نقاط الطبيب المرجعية وذات الاهتمام هي عالم قوة الاحتلال، لأنه لم يسبق له قط أن اختلط بعربي أو صافحه أو شرب معه القهوة أو تبادل معه كلمات عادية عن حالة الجو (AR, 48).

يخلق الوضع الكولونيالي «وقائع جديدة»، كما يقول فانون. الطبيب يغدو جلاًداً، أو على الأقل جزءاً من نظام التعذيب، يحمي الجلادين. ويرى فانون في ذلك ممارسة استعمارية معيارية. وبلغ علاج الجزائري بصورة إنسانية مبلغ الاتهام بـ «خيانة العرق». إن الأطباء الأوروبيين بإشراف فانون، الذين ظلوا مخلصين لمبادئهم الإنسانية، كانوا قلة. كان الفعل الطبيعى هو مساعدة التعذيب. وهكذا أصبحت قيم المجتمع البرجوازي الليبرالية والإنسانية كلها رثة وبالية في المستعمرات. يظهر الجوهر. لأن الجزائر يجب أن تبقى فرنسية بكل السبل، لا يظل ثمة مساحة محايدة:

«إن الطبيب الأوروبي المكلف بفحص المريض يستنتج دائماً أن ليس ثمة أدلة تشير إلى أن المتهم تعرض للتعذيب (...) وعلى المستوى التقني حصراً، يتعاون الطبيب الأوروبي بنشاط مع القوات الكولونالية في ممارساتها الأكثر رعباً وإذلاً» (DC, 136).

بعد عشرة أعوام فقط من اكتشاف أن الأطباء النازيين كانوا يجرون مختلف أنواع التجارب الرهيبة في معسكرات الموت، انخرطت خدمات العلاج النفسي التابعة للجيش الفرنسي في الجزائر في دراسة تأثيرات نوبات الصرع الاختيارية. وأجرى الأطباء هذه التجارب تحت «ذريعة علمية»، تماماً كما تصرف الاختصاصيون النفسيون بـ «مصل الحقيقة»:

«يتدخل الأطباء الملحقون بمراكز التعذيب المختلفة بعد كل جلسة لتهيئة

ظروف المعذبين لجلسات جديدة. وتحت هذه الظروف فإن الشيء المهم بالنسبة إلى السجين (...) هو أن يبقى على قيد الحياة. يتم استعمال كل شيء - محقّزات القلب، جرعات ضخمة من الفيتامين - قبل الجلسات وخلالها وبعدها من أجل جعل الجزائري يترنح بين الحياة والموت. عشر مرات يتدخل الطبيب، عشر مرات يُعيد السجين إلى عصابة الجلادين» (DC, 138).

من الواضح في هذا الوضع أن الذهاب إلى العمل، وكأن شيئاً لم يكن، أصبح أكثر صعوبة. وفي الواقع أن كلاً من المعذبين والجلادين اتخذ طريقه إلى رعاية قانون في أي حال. وإنه لمن المدهش في هذه الظروف أن ينهي قانون تقديمه كتاب (L'An V) السنة الخامسة بعبارة: «ما نريده نحن الجزائريين أن نكتشف الإنسان وراء المستعمر؛ هذا الإنسان الذي هو في آنٍ واحد منظم وضحية نظام خنقه واختزله إلى الصمت» (DC, 32). إن من يتحدث عنه قانون ليس الرجل الذي يمثل الأوروبي المعادي للمستعمر بل الرجل الذي يجسد التعذيب. إن هذه الرغبة في التواصل الإنساني، وهذه القدرة على الغفران، تنعكسان في عدم رغبة قانون في صرف الجلاد عندما جاء ساعياً وراء مساعدة في العلاج النفسي. فحتى الجلاد كان ضحية عملية نزع الإنسانية التي قامت الكولونيالية بها. وفي فصل «الحروب الكولونيالية والاضطرابات النفسية» من كتاب معذبو الأرض يكتب قانون عن مرض الجلاد وعن مرض الذي يتعرض للتعذيب.

رأى قانون في بليدة رجل شرطة أوروبياً في حال اكتئاب من سماع الصراخ في الليل. كان يسد أذنيه ويحاول إسكات الهدير الليلي. كان «الواقع» هو الذي يقلقه:

«أحياناً كنا على وشك أن نقول لهم إنه إذا كانت لديهم ذرة من الاعتبار لنا فليتكلموا من دون إجبارنا على قضاء ساعات ونحن نتزع المعلومات كلمة كلمة منهم (...) وهكذا علينا طبعاً أن نواصل الأمر. لكنهم يصرخون كثيراً. في البداية كان ذلك يدفعني إلى الضحك. لكنه في ما بعد أخذ يهزني قليلاً. واليوم حالما أسمع أحدهم يصرخ يمكنني أن أخبرك بالضبط أي مرحلة من الاستجواب وصلنا» (WE, 265).

حين كان هذا الشرطي يريد وقف التعذيب، كان مريض آخر، هو مفتش

شرطة أوروبي، مُصرًا على الاستمرار في وظيفته. وأخبر قانون أنه عادة ما يتتابه الاضطراب بسبب الكوابيس، ولأنه لا يحب أن ينتقده أحد، فإنه يضرب أي شخص، بمن في ذلك أطفاله وابنه البالغ عشرين شهرًا من العمر... والتقاءه قانون بعد أن أوثق زوجته وضربها:

«قانون: ما الذي يوقعه التعذيب في نفسك؟

المفتش: قد لا تدرك ذلك، لكنه أمر متعب جدًا (...). إنها مسألة نجاح شخصي. انظر، نحن نتنافس والآخرين. وفي النهاية، قبضاتك تتحطم. لذلك تستعين بالسنغاليين. لكنهم إما أن يضربوا بشدة متناهية، وإما إنهم لا يضربون بما يكفي، وذلك لا يؤدي إلى نتيجة. في الواقع، يجب أن تكون ذكيًا لإنجاح ذلك النوع من العمل (...). يجب أن تكون لديك نزعة إليه» (WE, 268-9).

خلافًا للشرطي، كان المفتش يرى في التعذيب جزءًا ضروريًا من الوظيفة ويريد أن يظل يخضع للعلاج خارج العمل من أفعاله في حين يعمل بوقت كامل كمعذب (جلاد). وقد أضاف قانون الملاحظة التالية:

«بهذه المشاهدات نجد أنفسنا في حضور نظام متماسك لا يترك شيئًا على حاله. فالجلاد الذي يحب الطيور، ويستمتع بسلام الاستماع إلى سيمفونية أو سوناتا هو مجرد مرحلة في هذه العملية. وفي مرحلة لاحقة قد نجد فعلًا وجودًا كاملاً يدخل إلى سادية كاملة ومطلقة» (WE, 250).

كان عام ١٩٥٦ نقطة تحول في الحرب. فحالة الطوارئ التي أُعلنت في عام ١٩٥٥ أزالَت القيود كلها عن سلطة الشرطة. وبعد هزيمة فرنسا العسكرية في ديان بيان فو (في فيتنام) في عام ١٩٥٤، كان يتعين كسر الثورة الجزائرية بأي وسيلة. فأصبح التعذيب، ملطفًا بالخدمات النفسية، أمر اليوم. وتبخرت أي «روح تسامح» بحيث يصبح الجلادون أنفسهم عديمي الإحساس إزاء عملهم. وأصبح عدم التسامح كاملاً مع الجزائري بوصفه كائنًا إنسانيًا. وبحلول عام ١٩٥٦ أصبح من المستحيل على قانون أن يمارس العلاج النفسي. وبلغ العنف في الجزائر مستويات جديدة. ولئن كان الجنون هو فقدان الفرد حريته، فإن علاجه لم يعد ممكنًا في مجتمع سادي أصبح فيه التعذيب والوحشية أمرين طبيعيين.

أنهى قانون مقالة «العَرَض الشمال أفريقي» (١٩٥٢) بشكل مثقل بالاحتمالات: «يرى التحليل النفسي أن عدم وجود الدولة حالة مرضية، وهو محق في ذلك على الإطلاق» (AR, 15). وهذا هو السبب في أن دعوته لم تقتصر على بناء المنازل بل «معنى البيت». وفي رسالة استقالته من بلدية في عام ١٩٥٦، اتخذت العلاقة بين نزع الشخصية وعدم وجود بيت شكلاً مجسماً. إن الجزائري في الجزائر مُعلن غريباً:

«لئن كان العلاج النفسي الأسلوب الطبي الذي يهدف إلى تمكين الإنسان من ألا يظل غريباً في بيئته، فأنا مدين لنفسي في أن أؤكد أن العربي، الغريب بصورة دائمة في بلده هو من يعيش في حالة من نزع الشخصية المطلق. ما هي مكانة الجزائر؟ نزع شخصية ممنهج» (AR, 53).

في كتاب معذبو الأرض، يواصل السؤال: «في الواقع، من أنا؟» (WE, 250).

رابعاً: العنف المتعمق

«ليس ثمة احتلال لأرض، من جهة، واستقلال لأشخاص من جهة أخرى. إن البلاد بكاملها، تاريخها، نبضها، هي موضع الصراع، ومعرضة للتشويه، على أمل تدميرها النهائي. وفي ظل هذا الظرف تحتبس أنفاس الفرد، أنفاس المحتل. إنها أنفاس قتال».

Fanon, «Algeria Face to Face with the French Torturers», in: AR

في عيد الأول من أيار / مايو ١٩٤٥، أي قبل أسبوع من إعلان انتصار الحلفاء في أوروبا، جرى تنسيق مسيرات تطالب بالحرية لمصالي الحاج، قائد حزب الشعب الجزائري المحظور، وبلاستقلال للجزائر. واستجرت التظاهرات مواجهات دموية، مخلفة كثيراً من الجرحى وثلاثة قتلى. وقررت القيادة الوطنية أن يكون «يوم النصر» مناسبة للمطالبة بحريتهم. وأسفر الأمر عن عنف دموي. ففي سطيف، هاجمت الشرطة المتظاهرين الذين ردوا بمهاجمة الأوروبيين والمكاتب الاستعمارية. واستُقدم عشرة آلاف جندي. وقامت الطائرات بقصف القرى بالقنابل والمدافع الرشاشة، كما قصفت

سفينة حربية الشاطئ. وبعد أسبوعين، كان خمسة وأربعون ألف جزائري قد لاقوا حتفهم.

بعد عشرة أعوام، وكجزء من هجوم شامل شنته جبهة التحرير الوطني، ارتكب رجال العصابات مذبحه ضد السكان الأوروبيين في حي فيليبيل. وكان رد الفرنسي وحشيًا بصورة مضاعفة، أودى بحياة اثني عشر ألف جزائري. واستمر الفرنسيون في إنكار وجود حرب في الجزائر، ونعتوا حرب التحرير التي كانت قد بدأت في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ بـ «الإرهابية». وكلما اتسعت الثورة، رد الفرنسيون بعرض قوة هائل، ملقن الجرم على الفلاحين من خلال الاعتقالات الجماعية والحملات العسكرية والعقوبات الجماعية.

كانت مجازر فيليبيل نقطة تحول رئيسة في الحرب، أدت إلى تصلّب المواقف الجزائرية والأوروبية. وفي هذا السياق بالذات، أجرى قانون أول اتصال حقيقي له بجبهة التحرير الوطني^(٤٠). فالحلقات السرية في الجزائر ورحلاته الميدانية إلى جبال القبائل وضعته الآن في اتصال مع بعض أكثر العناصر راديكالية في جبهة التحرير، بمن فيهم عبان رمضان^(٤١)، العقل المدبر لمعركة الجزائر والقوة الأيديولوجية الدافعة لمؤتمر الصومام الذي عُقد في عام ١٩٥٦، والذي أعاد تنظيم جبهة التحرير في منظمة سياسية/ عسكرية متماسكة.

(٤٠) يشير ماسي إلى اجتماع عُقد مع ممثلين عن جبهة التحرير الوطني في منزل قانون في شباط/ فبراير ١٩٥٥. ويضيف أن «قانون كان على ما يبدو يفكر في حمل بندقية والذهاب إلى الجبال منذ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٥». وبما أن قانون كان يحمل وسام محارب قديم في الحرب العالمية الثانية، فإن هذا الادعاء لم يكن فارغًا، انظر: Macey, Frantz Fanon, p. 265.

(٤١) يُعتبر عبان عمومًا «العقل المدبر» لمؤتمر الصومام ومحرك «معركة الجزائر»، وبالتالي فهو يُعرف بأنه داعية للإرهاب في المدن من دون تمييز. يعتقد كوانت أنه «وفقًا لكثيرين ممن عرفوه، كان [عبان] حاسمًا من دون أن يكون سلطويًا، وكان قادرًا على اكتساب احترام من هم حوله. ومع أن عبان كان قبليًا، فقد حظي بتقدير كبير لدى العرب، كما لدى القبائل، ويدّعي العديد من أعضاء النخبة أنه ربما كان الجزائري الوحيد الذي استطاع تجميع النخبة معًا بعد الاستقلال»: W. B. Quandt, *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969), p. 100. وهذه العبارة الأخيرة قد تكون الأكثر إشكالية لأن النخبة هي التي تأمرت على إقصائه بالدرجة الأولى.

لا تزال ثمة حاجة إلى نقد جاد يُكتب باللغة الإنكليزية لعبان الذي سناه لأكوست الحاكم العام الفرنسي «الليبرالي» للجزائر، «أفضل دماغ» في الحركة.

وكتب لو تيرنر (Lou Turner) أن عبان كان «واحدًا من القادة القلائل في الجبهة الذين لم يقيدهم انتماء وطني ضيق لا إلى الدين ولا إلى المنطقة، وكان محوريًا في علاقة فانون بالقيادة المثقفة الراديكالية لجبهة التحرير»^(٤٢).

لم يقتصر تأثير الهزيمة الفرنسية في ديان بيان فو في عام ١٩٥٤ في تعزيز ثقة الجزائريين بأنفسهم، وفي تصميم الفرنسيين على عدم المذلة مرة أخرى، بل كانت تعني أن الدروس المستفادة من جانب الفرنسيين من الحرب المناهضة للاستعمار في الهند الصينية، بما فيها الحرب النفسية، يمكن تطبيقها في الجزائر - على أيدي «القبعات الحمراء»: وكتيبة الصدام الحادية عشرة نفسها بالذات هي التي جرى نقلها من فيتنام بوصفها وحدة جديدة في قمع الثورات. وبحلول نيسان/ أبريل ١٩٥٦ كانت فرنسا قد خصصت أربعمئة ألف جندي للجزائر. وكان هذا العدد في حد ذاته، الذي أصبح ممكنًا بسبب الخدمة العسكرية، يعني أن وصول العمل الشرطي إلى درجة التشبع أصبح ممكن التنفيذ، بما في ذلك تأمين الريف من خلال «إعادة تجميع» نحو مليون جزائري من بيوتهم في مخيمات. ومن أجل الانتقام لموت فرنسي واحد، كان يلقي بالمسؤولية على عاتق قرية بكاملها. إن الحرب الجزائرية التي شأنها في ذلك شأن التعذيب، لم تكن موجودة في القاموس الحكومي الفرنسي، أصبحت حربًا شاملة. وكان الجزائريون الشباب يفرون بصورة متزايدة إلى الجبال ليلتحقوا بالثوار.

كانت المشكلة بالنسبة إلى جبهة التحرير الوطني هي كيفية الاستمرار في الحرب. إذ أصبحت الجبهة عالقًا عسكريًا وعاجزة عن التقدم، وتفتقر إلى استراتيجيا أو أيديولوجيا مركزية. وفي آب/ أغسطس اجتمعت قيادة الجبهة لمدة عشرين يومًا داخل الجزائر، في وادي الصومام من أجل رسم معالم المرحلة اللاحقة من النضال. وعبر برنامج الصومام عن الحاجة إلى إعطاء بنية سياسية للحركة الجماهيرية الناشئة، وتأكيد أولوية تلك الحركة الاجتماعية على القضايا العسكرية، وكذلك تنظيم الولايات اللامركزية (المقاطعات العسكرية) على أسس وطنية لا على أسس محلية. كما أعيد تنظيم جيش التحرير الوطني، الجناح العسكري لجبهة التحرير على أسس تراتبية، تجعل العسكري يخضع

Lou Turner, «Fanon and the FLN», in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

للسياسي، والجناح الخارجي يخضع لقيادة جماعية داخلية. وذهب اتجاه التفكير إلى أن القيادة الجماعية (الواقعة تحت تأثير مجلس القبائل الديمقراطي المسمى «الجمعة») من شأنها أن تضمن التصدي لـ «عبادة الفرد» التي تكونت حول مصالي الحاج، وأدت إلى تدمير الحركة الوطنية في أواخر أربعينيات القرن الماضي^(٤٣). ولأن الثورة لا تتعلق فقط بهزيمة الفرنسيين بل تتضمن تحولاً اجتماعياً، يتعين أن يأتي اتجاه الثورة داخلياً، حيث تنخرط الجماهير في القيام بدور مركزي من خلال حركات جماهيرية اجتماعية/ سياسية، مثل الإضرابات العامة.

أعلن برنامج الصومام أن الثورة ليست «حرباً دينية». وخلافاً لأول إعلان واضح التناقض أصدرته جبهة التحرير في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ بشأن أهدافها في «استعادة دولة جزائرية»، ومن أجل الديمقراطية والحرية وحقوق الفرد في إطار «المبادئ الإسلامية»، أعلن في الصومام أن الهدف لم يكن دولة إسلامية، بل دولة ديمقراطية اشتراكية علمانية ومتعددة الثقافات، و«نضال وطني لتحطيم نظام الكولونيالية الفوضوي». وتمت صياغة البرنامج الوطني على أنه «نضال من أجل ولادة الأمة الجزائرية»، وليس «استعادة نظام ملكي أو رجال دين عفى عليهم الزمن».

(٤٣) كان بن خدة وعبان رمضان الورثين الأيديولوجيين للمثقفين الجذريين في اللجنة المركزية لـ «الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية» التي أسسها حاج بن أحمد مصالي في عام ١٩٤٦، الذي يعتبر مؤسس الوطنية الجزائرية، والشخص الذي كان نشيطاً في الحزب الشيوعي الفرنسي في أواسط العشرينيات من القرن العشرين. وفي عام ١٩٢٧، نظم تنظيم «نجم شمال أفريقيا» بقيادة مصالي «اللجنة الناهضة للاضطهاد الاستعماري». وكانت مطالبهم تشتمل على الاستقلال والاقتراع العام وحرية الصحافة وإتاحة التعليم للجميع وإنشاء مدارس ناطقة باللغة العربية. وأضيفت لاحقاً مطالب اقتصادية، مثل تأميم المصارف وإقامة الصناعات الكبيرة والمشروعات الريفية الوطنية.

حاجج حسين آيت أحمد، أحد القادة المثقفين ومن مؤسسي جبهة التحرير الوطني، أنه «يجب على الثوري (...) أن ينزل من علياء نظريته كي يمد جذوره في الحياة الملموسة، من أجل أن يعتمد عليها وأن يثبت هناك مبادئه في العمل»، انظر: Joan Gillespie, *Algeria: Rebellion and Revolution* (London: Ernest Benn, 1961), p. 80.

كان آيت أحمد معلماً لعبان الذي كان يجذب، بحسب العرف القبلي الخاص بالجمعة، أو جمعية البربر الديمقراطية، القيادة الجماعية، ودولة علمانية. ومع أن إعلان مؤتمر الصومام تحدى شخصية السلطة في يد زعيم واحد ذي شخصية كارزمية، مثل مصالي، فإن المسألة ستظل إشكالية عنيدة في السياسة الجزائرية ما بعد الاستعمار. انظر: Turner, «Fanon and the FLN».

كان برنامج الصومام الذروة العلمانية التي بلغتها جبهة التحرير. فانتقاد «رجال الدين» وخلوّه تقريباً من أي جملة إيجابية عن الإسلام سيستعملهما بن بلة في ما بعد في تلميح إلى «التراث» ضد عبان. إذ علق بن بلة على الحدود ولم يصل قط إلى الصومام، ما ساعد عبان في بسط هيمنته السياسية في المدى القصير، لكن من دون وجود بن بلة في الصومام كان تحقيق تعديله أسهل. دان برنامج الصومام الجهوية، لكن لاحقاً تم استعمال عدد القادة في المجلس الذي لا يتناسب مع أعداد القبائل ضد البرنامج، وكذلك علمانيته، التي حاجج البراغماتيون أنها وضعت في معزل عن جماهير المسلمين^(٤٤). كان برنامج الصومام أكثر برامج جبهة التحرير راديكالية، وأصبحت السلطة الداخلية مع عبان رمضان من دون منازع، ولو إلى حين.

مع أن قانون لم يكن في الصومام، فإنه تبنى برنامجه، وكذلك مفهوم جزائر ديمقراطية ومتعددة الثقافات وعلمانية بصورة راديكالية في المستقبل، وأصبح عبان رمضان صديقه. وظلت القضايا كلها التي أثارها برنامج الصومام موضوعات مركزية لقانون ونقلها إلى السنة الخامسة ومعذبو الأرض.

كان من أوائل الأفعال التي قام بها عبان بعد مؤتمر الصومام نقل حرب التحرير إلى الجزائر، وإلى الصفحات الأولى في صحف العالم.

(٤٤) بدلاً من «خرافة القبيلي»، فإن ما كان على المحك هو الميول السياسية. إذ كان بعض قادة جبهة التحرير الأكثر يسارية وعلمانية يتمنون إلى القبائل، وكانوا غالباً على ارتباط بـ«الانفصالية البربرية»، ما كان يعني أيضاً أنه كلما اتجهت الثورة نحو موقف أكثر مساومة، بدفع من عناصر محافظة ووطنية إسلاموية، يصبح وضع هؤلاء القادة مهدّداً، كما كان الأمر مع عبان رمضان. وإذ إن قانون كان موجوداً في بليدة، فإنه مثير للاهتمام علاقة قانون الوثيقة بالقبيلي، واهتمامه بالجمعة بوصفها شكلاً ديمقراطياً محلياً يمكن بعثه مجدداً من خلال الثورة وسياسة القادة العلمانية. وتماثلاً كما تحدّث قانون عن أهمية «الأقليات» في الثورة الجزائرية - المؤيدين الأوروبيين واليهود - لا يمكن المرء إلا أن يفكر أيضاً في المناضلين القبيليين بوصفهم - في آن واحد - الجناح اليساري المتطرف في الثورة، والإشكالية الواقعة في صميم الوطنية الجزائرية. ولم يكن من باب المصادفة أن مؤتمر الصومام قد وجه النقد إلى نزعة بعض الولايات الجهوية وإلى سلطوية مصالي.

خامسًا: معركة الجزائر

فيما أصبح فانون ناشطًا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية، ذهب في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦ إلى باريس ليقدم ورقته البحثية المعنونة «العنصرية والثقافة» في أول مؤتمر للكتاب والشعراء السود. كان فانون جزءًا من الوفد المارتينيكي، مع أن ورقته كانت تعكس حقًا الوضع الراهن، ومستقبلًا مفعمًا بالأمل للجزائر. وهو يخلص إلى أن: «الشعب الذي يخوض نضالًا من أجل الحرية نادرًا ما يُشرعن التحيز العرقي. وحتى في مجرى الفترات الصعبة من النضال المسلح في الثورة لا يشهد المرء أبدًا العودة إلى التبريرات البيولوجية». فالنضال نفسه يخلق منظورات إنسانية جديدة ويكشف عن وقائع جديدة - كما يعلن: «إن نضال المهمشين يقع عند مستوى إنساني أكثر بصورة ملحوظة. المنظورات الجديدة تمامًا. والمعارضة هي من الآن فصاعدًا معارضة كلاسيكية في صراعات الغزو والتحرير. «في هذا الوضع، تكون المحاججات العنصرية أقل فاعلية. إن النضال التحرري هو الذي يضع مرة وإلى الأبد نهاية القوة الأيديولوجية لـ «مدرسة الجزائر»، والنظريات الأخرى بشأن نقص أفريقيا المتأصل: «هناك حديث عن التعصب، عن مواقف بدائية إزاء الموت، لكن مرة أخرى لم تعد الآلية المتداعية تستجيب. وأولئك الذين كانوا ذات مرة غير قابلين للترشح، والجناء الدستوريون، والخجولون، والمهمشون بصورة دائمة يتصلبون ويتصبون بخشونة». ويخلص فانون إلى أنه بدلًا من «الاندماج» في الثقافة الفرنسية، لا يمكن نشوء اعتراف متبادل ونسبية لثقافات مختلفة إلا من رحم ثقافة المضطهدين هذه الحديثة التحرر (AR, 43-4).

وصلت الحرب إلى الجزائر، خلال الصيف، وامتدت حتى مستشفى بليدة. وارتفعت وتيرة العنف بعد أن فجر الأوروبيون منزلًا في حي القصبة ما أدى إلى مقتل سبعين شخصًا، وتعمقت دائرة العنف عندما بدأت جبهة التحرير الوطني حملة تفجيراتها في ٣٠ أيلول/ سبتمبر. بدأت معركة الجزائر رسميًا، ولم تكن مجرد رد فعل. كانت الفكرة تقوم على نقل الحرب من الريف إلى المدينة، وتقويض شعور المستعمر بالأمن، وعكست هذه الاستراتيجية قرار عبان (ومؤتمر الصومام) بوضع العسكر تحت السيطرة السياسية. وبدلًا من أن تكون معركة الجزائر حملة إرهابية مبهمة، كان لها طابع جماهيري، حيث قامت

النساء بدور حاسم. ومن المهم أن نتذكر ذلك عندما ناقش نظرية قانون بشأن العنف.

يتذكر الناس الحرب على أنها بين ناشطي جبهة التحرير المنظمين في مجموعات صغيرة ضمن بنية خلايا، وبين حملة مكافحة الإرهاب التي قادها الجنرال جاك ماسو (Jacques Massu) (الذي تولى المسؤولية عن الشرطة والأمن من الوزير المقيم لأكوست (Lacoste)، لكن معركة الجزائر شهدت انخراط أعداد غفيرة من سكان الجزائر المسلمين. فحتى إدوارد بير (Edward Behr)، أحد مراسلي مجلة التايم (Time)، اضطر إلى الاعتراف بالطابع الجماهيري للمعركة، وقدم وصفًا للعملية الثورية بعيدًا كل البعد مما يخطر في الخيال الشعبي عن تصنيف «الإرهاب»:

«على الرغم من المزاعم الفرنسية أن عدد المنخرطين مباشرة في الإرهاب لم يزد في أي وقت على أربعة آلاف وخمسمئة جزائري، يبدو من المؤكد أن الإرهابيين استفادوا من تواطؤ أكثرية ضخمة من السكان المسلمين، وكذلك من مساعدة عدد قليل من الأوروبيين. وكان من بين الذين تم اعتقالهم وإدانتهم بالمشاركة في النشاط الإرهابي خلال هذه الفترة موظفون في مصالح الغاز والكهرباء الجزائرية، سعاة بريد وموظفو مكاتب بريد، طلاب، أطباء، تجار، مسؤولو جمارك، وحتى ضباط شرطة مسلمون و«باشاغا» بارز [موظف بمنزلة مدير الشرطة] هو الباشاغا بوطالب الذي تغلب تعاطفه الوطني على مشاعره المؤيدة أساسًا للفرنسيين. وفي الواقع، لم يغب أي ممثل مسلم للمجتمع الجزائري، بدءًا من عمال اللحام وأحواض السفن الأكثر تواضعًا، وصولًا إلى الأعضاء الأثرياء في «البرجوازية» المسلمة الجزائرية المحدودة الحجم، وبمن في ذلك العنصر المعروف جيدًا في مجتمع حي القصبة، القوادون والبلطجية».

يُشير عدد الجزائريين الذين اعتقلوا وتعرضوا للتعذيب في خلال الثورة إلى حجم الدعم الجماهيري المُقدّم إلى جبهة التحرير الوطني:

«يُقدّر أن مجموع سكان القصبة يبلغ ثمانين ألفًا، وكان ما يتراوح بين ٣٠ و ٤٠ في المئة من السكان الذكور الناشطين قد تعرض في وقت أو آخر

من «المعركة» إلى الاعتقال من أجل الاستجواب. ومن المؤكد أنه لم يكن ممكناً أبداً التغلب على الخلايا الإرهابية التابعة لجبهة التحرير من دون التعذيب، ومن المؤكد أيضاً أن التأثير المهيمن لمن استعملوه ونتائجهم الشنيعة على آلاف الجزائريين الأبرياء الذين تعرضوا له كانا يفوقان وزناً «معركة الجزائر» نفسها»^(٤٥).

كان مرضى قانون من المعذبين والمعتبين يتزايدون. وفي الوقت نفسه كان يعالج الجرحى من ناشطي جبهة التحرير، وكان جزءاً من الشبكة السرية للجبهة. كان زملاؤه يتعرضون للاعتقال، لكن الشرطة استمرت ترسل إليه ضباطاً ذوي «حالات عصبية». تم تحذير جيرونيمي من غارة، وسمع لاکاتون أنه سيُعتقل. وأصبح الحال لا يطاق. ولعله بناءً على نصيحة من عبان بألا يكشف الثوار عن أنفسهم من دون داع، قرر قانون أن يغادر بعد أن كتب رسالة استقالة إلى لاکوست في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٦.

ليست الرسالة مجرد رفض جذري للوضع القائم بل هي أيضاً رسالة حسن نيات، يفضّل فيها بوصفه رئيس الخدمة محاولته القيام بمهمة علاجية، وأن يبقى أميناً لفكرته عن التبادل الإنساني. فوجد بدلاً من ذلك انعدام الإنسانية إزاء الجزائريين الذي شهده في فرنسا قد تضخم إلى نظام وحشي في الجزائر. كان قد عرف ذلك في عام ١٩٥٣، وأخذ يؤمن إيماناً قاطعاً منذ أواخر ١٩٥٤ بأن هذا النظام لم يكن قادراً على الحياة. ومع ذلك، «بدا لي أنه يجب بذل الجهد من أجل تخفيف وحشية نظام تتحدى أسسه العقائدية يومياً النظرة الإنسانية الأصلية» (AR, 52). كان يمكن المرء أن يعمل ضد الأسس العقائدية لـ «مدرسة الجزائر»، لكن كيف يمكن أن يحافظ المرء على القيم الإنسانية في سياق التعذيب وأعمال القتل اليومي؟ لقد أصبح مستحيلاً في سياق معركة الجزائر الاستمرار في العمل السياسي والطبي.

كانت رسالة الاستقالة الفعل السياسي الأكثر مباشرة الذي قام قانون به في مجال الطب: رسالة مفتوحة تنتقد المجتمع العنصري والمزروع الإنسانية. وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٥٧ جرى طرده رسمياً من الجزائر. كانت معركة الجزائر

لا تزال محتدمة، واستمر رئيس الحكومة غي موليه (Guy Mollet) في إنكار وجود التعذيب. «فرنسا هي بلد حريات الإنسان (...) وأنا على ثقة أن لا أحد منكم يرتكب إهانة التفكير بأن الحكومة أو الجيش أو الإداريين يمكن أن يريدوا التعذيب، أو أن ينظّموه»^(٤٦). لكن التعذيب المنظم تواصل. وفي الواقع، أن مهمة التمدين وصلت نتيجتها المنطقية في العنف والتعذيب، كما كان بوغو قد لَمَح قبل أكثر من مئة عام.

بدت معركة الجزائر هزيمة كارثية لجهة التحرير الوطني، لكنها كانت مجرد انتصار بيروسي^(*) (Pyrrhic Victory) للحكومة الفرنسية التي تركت زمام المبادرة لماسو والمستعمرين المتطرفين. وأجبر عبان وقادة آخرون لجهة التحرير على مغادرة المدينة. وانتهى بهم المطاف كما فانون في تونس، حيث توثقت العلاقة بين فانون وعبان في عام ١٩٥٧ في أثناء العمل في صحيفة المجاهد. «كلا الرجلين كان ينتمي إلى ما يُعتبر الجناح «المتشدد» داخل جبهة التحرير»، كما يرى ماسي (Macey) الذي أضاف أن عبان كان رجلاً من الخطر الارتباط به، إذ هو غالباً ما ينتقد بصورة صريحة قادة الجبهة الآخرين. وفي إثر تقارير بأنه صنعة فرنسية جرى قتل عبان على أيدي قوات داخل جبهة التحرير الوطني في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٧. وكانت تصفيته لا تزال عالقة في ذاكرة فانون في صيف ١٩٦١، عندما قال لسيمون دو بوفوار في روما «هناك ميتينتان ثقيلتان على ضميري لن أغفرهما لنفسِي: ميتة عبان وميتة لومومبا»^(٤٧). أما ما الشيء الذي فكر فانون أنه كان يجب أن يفعله، فهذا ما لا نعرفه.

Maran, p. 44.

(٤٦) اقتباس في:

(*) النصر البيروسي نسبة إلى بيروس (Pyrrhus) ملك إبيروس (Epirus) الإغريقية، ويعني النصر الباهظ الثمن، أو الذي يكلف أكثر مما يستحق، ولوقت محدد (المحرر).

Simone de Beauvoir, *Hard Times: Force of Circumstance*, II (New York: Paragon, 1992), (٤٧)

p. 317.

الفصل الخامس

مخاوف عنيفة

أولاً: النسبية في صميم المطلق

«سنرى هنا أنها كمسألة ملحة بالنسبة إلى رجل يخوض غمار القتال أن يقرر الوسائل والتكتيكات التي سيستخدمها: أي، كيف سيدير الحركة وينظمها. وإذا لم يوجد مثل هذا التماسك فلن يكون ثمة سوى إرادة عمياء باتجاه الحرية مع ما يستتبعه ذلك من مخاطر رجعية فظيعة».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

في مستهل كتاب معذبو الأرض، يكرر فانون مقولة أنه تمامًا، كما الأسود، هو نتاج المجتمع الأبيض، كذلك فإن المواطن الأصلي هو نتاج كولونيالي. وبمثل صرامة القانون الطبيعي تقريبًا، فإن عمل النظام الكولونيالي في خلق المواطن الأصلي يؤدي إلى نشوء رد فعل معارض - رد المواطن الأصلي العنيف على هذا النظام. المواطن الأصلي هو حقيقة الكولونيالية. إن أيديولوجيا المواطن الأصلي، وهي انفصام شخصية مانوي بين الغضب والخدر، هي في واقع الأمر إسقاط للترجسية الكولونيالية وهي حقيقتها.

إن جزءًا من المشروع السياسي لخلق المواطن الأصلي هو توجيه رد الفعل العنيف ضد العنف الكولونيالي باتجاه الداخل، إلى مجالات يمكن فيها «تنفيس» هذه الطاقة المدمرة من دون التأثير في المشروع الكولونيالي أو الوضع القائم. وباختصار، فإن طاقة المواطن الأصلي توجه أو بالأحرى تُحرف نحو الذات. بيد أننا نعلم أنه في اللحظة التي يكتشف فيها المواطن الأصلي المصدر الحقيقي للمعاناة يمكن القول إن عملية نزع الاستعمار قد بدأت^(١). ولئن كان

(١) يردد فانون صدى مصطلحات فرويد. إن فرويد يرى أن العائق الأهم الذي «تستعمله

الحضارة» هو تدوير الفرد للعذائية إزاء أنه الخاص، انظر: Sigmund Freud, *Civilization and its*

= *Discontents* (New York: Norton, 1989), pp. 83-4.

العنف يسم مظهر الكولونيالية وجوهرها، فهل يشير بروز العنف المضاد إلى مظهر التحرير وجوهره؟ هل يكفي العنف لتشكيل وسيلة ثورية؟ هل الوسيلة الثورية، بقدر ما هي مترابطة باتساق مع رد الفعل على المجتمع الكولونيالي، هي مترابطة على هذا النحو فقط؟ وبعبارة أخرى، مانوية محددة فقط وبالكامل من جانب الآخر؟ إن عدم رضى قانون عن أن يكون محددًا من جانب الآخر يثير الأسئلة التالية: ما هو الدور الذي يقوم به العنف في الانتقال من «رد الفعل» إلى «الفعل»؟ كيف يمكنه أن يخلق كائنًا إنسانيًا «جديدًا»؟

إن الفصل الافتتاحي من كتاب قانون معذبو الأرض، الذي يحمل عنوان «في شأن العنف»، كان مثار خلاف وجدل منذ نشره. وتم التأكيد على ادعائه المتهوّر أن العنف هو الطريق الممتازة إلى الخلاص بمقدمة سارتر للكتاب وإعلانه أن «العنف، مثله مثل رمح أخيل، يمكنه أن يشفي الجروح التي تسبب بها» (WE, 30)^(٢). والمقاطع بشأن القدرة العلاجية للعنف، التي كررها مرات

= وكما لليبيدو، يمكن النظر إلى العنف من زاوية اقتصادية. وهذا هو السبب في أن العنف المُدَوّت الذي يخلقه النظام الكولونيالي يجب تحويله نحو الخارج، نحو «مكانه الملائم»، المصدر الحقيقي لاضطهاد المواطن الأصلي.

(٢) إن إحدى المشكلات في قراءة مقالة قانون «بشأن العنف» هي مقدمة سارتر التي اكتسبت في حينه شهرة أوسع من شهرة كتاب معذبو الأرض نفسه. فعلى سبيل المثال، اخترع جان دانييل «ظاهرة سارتر - قانون»، جاعلاً من قانون تابعاً لكتاب سارتر: Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: Verso, 1991).

ثم سّمّاه في النهاية «رجلاً يقوم بالاعتقال من أجل الخلاص»، انظر: Daniel, *La Blessure* (Paris: Grasset, 1992), p. 69.

انظر أيضًا مراجعته لكتاب معذبو الأرض في مجلة: *L'Express*, nov. 30 (1961).
قدّم سارتر شيئاً من اللغة النظرية والإطار للتفكير بشأن العنف والأخوة، انظر: Sartre, *Critique*, p. 733.
لم يكن قانون في حاجة إلى سارتر ليخبره بما يجري. وفي الواقع، ربما كان الأمر بالعكس. إن نقد قانون في كتابه معذبو الأرض لأخلاقية الغرب كان مدعّماً بالقدر نفسه الذي أحدثه نقد سارتر لهذه الأخلاقية. وخلافاً للفردية الأنثوية التي تتصف بها البرجوازية الكولونيالية التي يقول لسان حالها «أخي هو محفظتي»، يرى قانون أن الأخلاقية الجديدة هي ببساطة أن مصالح الفرد ستكون مصالح الجميع، وأنّ إما «أن يُدبّح الجميع أو أن يُنقذ الجميع» (WE, 44-7). إنها عامة أكثر منها خاصة، مجتمعية أكثر منها فردية ضيقة، مفتوحة أكثر منها مخفية، معنية بالنقد الذاتي أكثر من المصلحة الذاتية. والديمقراطية ليست بحاجة إلى الاستيراد من الخارج، بل هي متضمنة - حتى ولو بصورة ضمنية وإشكالية، خصوصاً بعد عقود من الحكم الاستعماري - في كثير من المؤسسات والممارسات المحلية التي يملك فيها الأعضاء الحق في الرأي الحر، ويتم اتخاذ القرارات فيها بعد نقاش طويل. ومع ذلك، إذا قدّم سارتر لقانون إطاراً =

لا تحصى نقاد ومؤيدون في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، كانت تعني في الأغلب أن الكتاب قد اختزل إلى أنشودة للعنف كتبها رجل «محكوم عليه بالإعدام»^(٣). وفي حين أن كثيرًا من القراءات قدّمت قانون بصورة كاريكاتورية على أنه فيلسوف العنف، فإن هذه المبالغة أقرت بها، بتبصر، حنة أرندت (Hannah Arendt) التي لم تستطع مع ذلك التخلص تمامًا من تأثيرها. فهي أكدت أن القراء إجمالاً كانوا على معرفة وثيقة بالفصل الأول فقط من المعذبون، متجاهلين بقية الكتاب؛ لكنها اتهمت قانون على نحو مبهم بأنه «مجدد العنف من أجل العنف»^(٤).

من الضروري إعادة تقويم فكرة قانون بشأن أهمية العنف في النضال من أجل نزع الاستعمار، ومع ذلك يجب علينا توخي الحذر. إذ حاجج النقاد مقتفين أثر ألبرت ميمي (Albert Memmi) أن قانون يعتقد أن إنسانية جديدة تبرز مباشرة من خلال العنف^(٥)، في حين يشكك آخرون في مقدرة العنف على القيام بالوظائف النفسية التي ادعاها.

إن أرندت على حق في تدميرها من أن قراءات المعذبون قد كشفها الفصل الأول. أما رأيي الشخصي فهو أن الفهم الوافي بالمراد لفكرة قانون يجب أن يأخذ بالحسبان الكامل تحليله النقدي للعنف، والوعي الوطني، والتنظيم السياسي. وبعبارة أخرى، يجب الإشارة إلى أن قانون توقع قيام المجتمع الجديد عبر نضال طويل يتصور إنسانية جديدة «في أهداف الصراع وطرائقه» (WE, 197). ومن الواضح أن الصراع الأقرب إلى قانون كان الصراع الجزائري، وأن الطرائق والأهداف، كما كنت قد اقترحت، هي تلك التي ناقشها مؤتمر الصومام. فعندما يعتقد قانون أن «الصراع» ينتج تغييرات اجتماعية ونفسية وثقافية، فإنه كان في الواقع يكرر رأي الصومام القائل «إنها لحقيقة لا يمكن

= لمناقشة المانوية الكولونيالية، بتأكيد على «نهاية الديالكتيك» فقد فاته كيف أن قانون حاول تجاوز المانوية وهو يسعى في الوقت نفسه إلى فهمها (WE, 31).

Daniel.

(٣) انظر:

Hannah Arendt, «On Violence,» in: Hannah Arendt, *Crisis of the Republic* (New York: (٤) Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 116, n19 and p. 162.

Albert Memmi, «Frantz Fanon and the Notion of «Deficiency,» in: Albert Memmi, (٥) *Dominated Man: Notes toward a Portrait* (New York: Orion, 1968), p. 88.

إنكارها أن جيش التحرير الوطني قد غيّر بصورة جذرية مناخ الجزائر السياسي. كان العامل المساعد للصدمة النفسية التي حررت الشعب من خدره وخوفه وتشككه».

مع ذلك، العنف عند قانون هو إشكالية، يجب أن تفعل الكثير من زاوية المفاهيم. فعلى سبيل المثال، إن تصنيف قانون للعنف المضاد الذي يشنه المواطن الأصلي ضد المستعمر يمكن تطبيقه على رواندا بطريقة مرعبة. هناك، كانت الإبادة الجماعية لـ [قبائل] التوتسي واليهود المعتدلين في عام ١٩٩٤ وبررها ناشطو «سلطة الهوتو» على أساس أنها صراع «المواطنين الأصليين» ضد «المستعمرين» من التوتسي^(٦). إن واقع أن ادعاء قانون بأن العنف - وهو تحديدًا مسألة حاصل مجموعها صفر بين مواطن أصلي ومستعمر عالقين في قبضة الموت - يمكن تطبيقه في أفريقيا ما بعد الاستعمار يثير مشكلة في صميم مشروع قانون في المعذبون. وهي كيف تنشأ، من رحم هذه المواجهة العنيفة، أمة جديدة شاملة لم تعد تروق للعرق أو الإثنية؟

علينا أن نقارب المسألة بعناية، لأنه لا يمكن السماح للعنف بالتحدث عن نفسه. فهو لا يملك معنى خاصًا به لكن له سياق وتاريخ ويجب مقارنته بصورة غير مختزلة. ومن أجل جعل العنف قابلاً للتفكير يجب أن يوضع في سياق تاريخي. وعلاوة على ذلك، فإن مخاوف قانون نفسه وتحفظاته بشأن كفاءة الفعل العنيف في إدامة حركة تحرر يشير إلى وجود إشكالية غالبًا ما كان يتم القفز عنها.

أعترم في ما يلي إبراز مفهوم للعنف غير مختزل بدلًا من الآراء الحزفية والضيقة الأفق - وهو غير مختزل لأنه لا يمكن اختزاله في أفعال عنف فردية، لكنه يندمج في، ولا يتعارض مع، العنف الرمزي الذي يشتمل على المشاركة غير المباشرة لجماهير عريضة من الشعب في الحركة الثورية. أما كيف يصبح هؤلاء الناس غير المنخرطين مباشرة في النضال المسلح، ضمن إطار الثورة، فهذا ما سنناقشه في الفصل التالي. لكن على الرغم من أن قانون يفسر نزع الاستعمار بأنه عملية عنيفة، فإن العنف سواء منه الرمزي أم الفعلي ليس كافيًا

(٦) انظر: Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers* (Princeton: Princeton University Press, 2001), pp. 10 and 13.

لتطوير وعي وطني: إن فانون يصر على «تنوير للوعي» مصاحب للعملية. أما كيف يتأسس هذا التنوير، وكيف يمكن أن ترافقه علاقة مصاحبة جديدة بين المثقفين والجماهير فهو ما سنناقشه باستفاضة في الفصول التالية. وفي أي حال، ينبغي ألا يُفهم عنف المواطن الأصلي على أنه مجرد رد فعل على العنف الكولونيالي، بل على أنه قناة تقود إلى مفهوم إيجابي للذاتية. وهكذا، فإن «تنوير الوعي» لا يتحدد بالتعارض مع العنف: إن لمفهوم فانون بشأن «العنف» تاريخاً فريداً خاصاً به يقوم على أساس الكثير من المحدّدات المسبقة؛ وهو لا يُستنفذ في «رد فعل» مانوي على الحكم الاستعماري الكولونيالي، لكنه ليس بقادر وحده على تجاوز المانوية. فهناك حاجة إلى عنصر آخر.

تشير المصطلحات التي لا تعدّ ولا تحصى التي يستعملها فانون عندما يكتب عن الاستعمار الكولونيالي إلى المستويات الكثيرة من تفكيره بشأن العنف. ففي مقالته «بشأن العنف»، نراه غالباً ما يستعمل كلمتي «العنف» و«القوة» بوصفهما مترادفتين، ما يفترض عملياً أن العنف والثورة مترابطان، مع أن كلمة عنف مستعملة أكثر من سبعين مرة في الفصل الأول، وكلمة ثورة غير مستعملة بتاتاً. إن الإفراط في استعمالها يمكن أن يؤدي إلى حجب العاطفة أو الفؤاد، سواء لدى القارئ أم في الواقع.

يشكّل العنف المضاد للاستعمار الكولونيالي نهاية النظام الكولونيالي، وهو بالتالي مؤشر على نزع الاستعمار. إن أي ثورة من هذا النوع الذي يصفه فانون بأنه إحلال كامل لواحد من «أنواع» الكائن البشري محل نوع آخر، يجب أن تكون عنيفة. ومفهوم فانون للعنف غير قابل للاختزال، إذ إنه يجعله يشتمل على كل علاقة مفردة بين الأفراد. في السياق الكولونيالي كل علاقة تكون متوترة. فعلى سبيل المثال، إن إطلاق اسم جنرال فرنسي مشهور على نادٍ رياضي يكون مشحوناً بالمعنى. كما أن إعادة تسمية نادٍ باسم مقاتل جزائري يتطلب نضالاً ويشكّل فعلاً ذا مغزى. ومع ذلك فإن معناه غير ثابت. فتغيير الاسم وحده لا يشكّل تحولاً اجتماعياً جذرياً. وباختصار، يؤكد فانون أن أصالة نزع الاستعمار، وبالتالي معنى العنف، تعتمد على درجة التغيير في البنية الاجتماعية المطلوبة التي تم إنشاؤها وتطويرها من الأسفل صعوداً.

ثانيًا: وقائع مانوية

«المستعمر يصنع التاريخ؛ حياته أسطورة، أوديسة. إنه البداية المطلقة...».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن أحد التحولات الأشد تأثيرًا من كتاب جلد أسود إلى كتاب معذبو الأرض هو فهم فانون ووصفه للهيمنة. ففي جلد أسود يؤكد أن الأسود «هو نتاج الوضع الثقافي» الذي «بيطء وأناة - وبمساعدة الكتب والصحف والمدارس ونصوصها والإعلانات والأفلام السينمائية والإذاعة - يشق طريقه إلى عقل المرء» (BS, 152). أما في معذبو الأرض، فإن هذا «الوضع الثقافي» يقوم على أساس القوة المجردة: «ليس الاستعمار الكولونيالي آلة تفكر، ولا جسدًا موهوبًا بقدرات عاقلة. إنه العنف في حالته الطبيعية» (WE, 61).

بدلًا من إضفاء الشرعية من خلال نظام كامل من «المعلمين الأخلاقيين» والمستشارين «والمريكين» ليس ثمة مثل هذه الوساطة المطلقة في المجتمع الكولونيالي، حيث «الوسيط لا ينور المعارضة، ولا يسعى إلى إخفاء السيطرة؛ إنه يظهرها ويضعها في قيد الممارسة» (WE, 38). في المجتمع الكولونيالي، يشق العنف طريقه إلى بيت المواطن الأصلي وإلى عقله. وقد كتب فانون في رسالة استقالته من مستشفى بليدة أن المشروع الكولونيالي في الجزائر هو مشروع «إلغاء دماغ» شعب بصورة منهجية. إن تجربة الكولونيالية بكاملها، منذ البداية حتى النهاية ومن الخارج والداخل، تتميز بالعنف: «إن وجودهما معًا، أي استغلال المستعمر للمواطن الأصلي، يستمر بفضل نظام هائل من الحراب والمدافع» (WE, 36) ^(٧).

(٧) كما أشار عبد الله العروي، «لم يكن كافيًا طرد المغربي مرة أخرى (...) إلى الصحراء (...) كان من الضروري أيضًا حرمانه من دينه ولغته وتراثه التاريخي، بحيث تنتج إنسانًا لا ثقافة له، يمكن بعدها أن يصبح متحضرًا». Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 342-3.

نفى الاستعمار المستعمرين إلى الصحراء تاريخيًا ونفسيًا وسوسولوجيًا. ولم تكن عملية التدمير من دون تكلفة بشرية رهية. فعلى سبيل المثال، قلّص القمع الأولي للمقاومة الجزائرية بين عامي ١٨٣٠ و١٨٥٢ عدد القبيليين الجزائريين من ستة ملايين شخص إلى مليونين ونصف المليون.

كان الاستعمار الكولونيالي الفرنسي في الجزائر شموليًا، مع أيديولوجيا تقوم على أساس الحفاظ على فكرة المواطن الأصلي بوصفه «خلاصة الشر» (WE, 41)^(٨). ولذلك فإن المشروع الكولونيالي يشتمل على تدمير الإحساس بالذات؛ لقد استوطن «صميم الفرد الجزائري وقام بعمل متواصل في التنظيف، في طرد الذات» (AR, 65)، إن الكولونيالية لا تحتل الأرض فحسب، بل هي تحتل حياة المواطن الأصلي بكاملها:

«ليس ثمة احتلال للأرض من جهة، واستقلال للأشخاص من الجهة الأخرى. إن البلاد بكاملها، تاريخها، نبضها اليومي موضوعة على المحك، يجري تشويهها، على أمل الإبادة الحاسمة. وفي ظل هذا الحال، يكون تنفس الفرد تنفسًا مراقبًا ومحتلًا. إنه تنفس قتال» (AR, 65).

ليس العنف الكولونيالي مخفيًا. وهو يتبع المواطن الأصلي في كل مكان، فيدخل مسام الحياة كلها. وهو يُقرع في رأس المواطن الأصلي، ويتعزز بأيديولوجيته القائلة إن عادات المواطن الأصلي ودينه وثقافته هي نتائج «فسوق بنيوي». ويضيف قانون القول إن ذلك هو السبب في أن مبيد الحشرات د.د.ت يعمل على المستوى نفسه، كما الدين المسيحي، لأن كليهما ينظف باسم التطهير. والنتيجة المنطقية لـ «التطهير» الكولونيالي هي تحويل المواطن الأصلي حيوانًا. وهو يشجع على نزع الإنسانية، ويتكلم على المواطن الأصلي بتعابير حدائق الحيوانات: قطعة من «الكسل متمددة تحت الشمس».

يبدو المجتمع الكولونيالي مجتمعًا مانويًا، بنيتة الفوقية هي بنيتة التحتية. إنه مجتمع قائم على أساس إما - أو، مجتمع تقاطب جذري يؤكد بجرأة أن مجرد الانتماء إلى أحد الأعراق يحدد مكانك في المجتمع. إن واقعه وأيديولوجيته هما انعكاسات لعالم مقلوب: المستعمر يمثل كل شيء جيد وإنساني وحي؛ ويمثل المستعمر كل ما هو سيئ ووحشي وخامل.

إن المجتمع الكولونيالي، مجتمع المستعمر والمستعمر، هو مجتمع

(٨) يرى بيتر كناوس أن «الإمبريالية الثقافية الفرنسية في الجزائر الفرنسية» كانت أكثر شمولية في نطاقها، وأكثر حدة في تطبيقها مما كانت في المغرب وتونس، انظر: Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria* (New York: Praeger, 1987), p. 22.

انفصال كامل «ليس في خدمة توليف أعلى». ووصف فانون للمانوية الكولونيالية يتم التعبير عنه بقوة بمصطلحات مكانية، لأن المانوية مستقلة عن الزمن. وبالنسبة إلى المواطن الأصلي التاريخ توقّف. التاريخ هو تاريخ المستعمر. وبالنسبة إلى المستعمر ليس ثمة تاريخ؛ سوى سيطرة المستعمر على المكان. التاريخ هو تاريخ الاستعمار الكولونيالي ويوصف بأنه حقبة، و«أوديسة». «هذه الأرض نحن خلقناها»، يقول المستعمرون الذين يرون أنفسهم «السبب الذي لا يتوقف» (WE, 51). وتتمثل «حالة التمرد الأساسية» لدى المواطن الأصلي بالدغل والبعوض والحمى، في حين يتمثل الاستعمار الكولونيالي بترويض هذه الطبيعة، وبناء السكك الحديدية، وتجفيف المستنقعات (WE, 250). ويتم التعبير عن التعارض المطلق بين منطقتين في خطوط التقسيم المادية التي تضعها الكولونيالية - الحدود ومعسكرات الشرطة - وفي نسقها الجغرافي عمومًا. ويتناول فانون الفروقات بين المدينة الكولونيالية الحديثة «المتطورة» والأحياء السكنية المستعمرة ما قبل الحديثة و«غير المتطورة». المدينة الكولونيالية جيدة الإضاءة وجيدة التغذية وهادئة، وهي مكان يمشي فيه الناس في شوارع واسعة بأحذية قوية. إنها مدينة لا عنف فيها. أما المنطقة الأخرى - أحياء المواطنين الأصليين - فتذكر المرء بالسطور الأولى من قصيدة سيزار «العودة». إنها «مدينة جائعة، تعاني الحرمان من اللحم، من الأحذية، من الفحم، من الإضاءة (...) تتمرغ في الوحل» (WE, 39). هاتان المنطقتان منفصلتان تمامًا^(٩). المستعمر يحوط حيّ المواطن الأصلي ويضرب حصارًا عليه: «كل مخرج من قصبة الجزائر يفتح على منطقة عدوة» (AR, 51-52). في إطار الاستعمار الاستيطاني - لم تكن الجزائر تُعتبر مجرد مستعمرة نموذجية بل كان يُنظر إليها باعتبارها جزءًا من فرنسا، ويقطنها أكثر من مليون أوروبي - كانت المناطق الحضرية تُراقب بواسطة أساليب شرطية حديثة، وكان الحيز الجغرافي مقسمًا لحماية الأوروبي من العدوى. ويقدم وصف فانون لأفريقيا الحضرية الكولونيالية، الذي يجد نتيجته المنطقية في الفصل العنصري، على أنه سياسة طيبة عملية من أجل «الحكم غير المباشر» من جانب الإداري البريطاني، اللورد لوغارد (Lugard). فسبب وجود «جراثيم ملاريا» عضوية للمواطن الأصلي، فإنه واجب «أخلاقي»

(٩) إن انقسام المنطقة الأصلية بين الجماهير الحضرية وتلك النخبة الصغيرة التي تهجد كي تعبر الحدود وتصبح أوروبية لا يشكّل تطورًا خارج إطار المانوية.

الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي طالما أن ذلك لا يعطل العمل^(١٠). والمنطقة الواقعة بين المعازل ليست مجرد «حاجزة نار» بحسب تعبير لوغار، بل هي ميدان استعراض لا يعرض أبهة واحتفالية الحكم الكولونيالي فحسب، بل يعرض القوة أيضًا، ما يعبر بالضبط عن فكرة قانون بشأن «خط القوة».

إن العنف، جوهر الاستعمار الاستيطاني، يظهر للمواطن الأصلي بصورة منتظمة يومية. والتعبير المطلق عنه، في «سلسلة من التفكير» عديم الشفقة، هو الطرد، والمطالبة في نهاية المطاف بالاختفاء الكامل للشعب المستعمر. وبتعبير آخر، يبدأ المستعمرون، تحت التهديد، في وضع «أساليب دقيقة» من أجل اقتلاع المستعمرين. وعندما يكتب قانون أن «المستوطن يطلب من كل عضو في الأقلية المضطهدة أن يطلق النار على ثلاثين مواطنًا أصليًا أو مئة أو مئتين» (WE, 66)، فإنه إنما يعبر عن الرغبات الحقيقية لقطاع كبير من المستوطنين الأوروبيين^(١١). لكن لأن هذا الإغراء في تحطيم المستعمرين قد يعني نهاية الكولونيالية، فإن هذا «الخيار المنطقي» ليس مفتوحًا حقًا أمام المستعمر، مع أنه ملاذ مفتوح أمام المستعمر. إن المستعمر هو الذي يمكنه أن يمضي باقتراح عالم من دون المستعمر إلى نهايته المنطقية. إن تحطيم العالم الكولونيالي ليس شيئًا آخر غير «إلغاء منطقة واحدة، أو دفنها في أعماق الأرض، أو طردها من البلاد».

ثالثًا: تذويت العنف

«إن حرب التحرير هي (...) الجهد الفخم الذي يبذله شعب كان قد تحنط، كي يعيد اكتشاف عبقريته هو، ويعيد الاستيلاء على تاريخه الخاص، ويؤكد سيادته».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن الطابع الشمولي للاستعمار الاستيطاني يدمر العنصر الحي لأشكال التنظيم والثقافة المحلية ويخلق المواطن الأصلي. لكن المواطن الأصلي لم

(١٠) Lord Lugard, *Dual Mandate in British Tropical Africa* (London: Frank Cass, 1965), p. 148.

(١١) أو كما يقول هو ساخز، «لأخذ كل واحد منا عشرة منهم ويضخّمهم وسترى أن المشكلة قد

حلّت» (DC, 56).

يقبل التصوير الكولونيالي باستكانة: «إنه مغلوب على أمره، لكنه لم يتم ترويضه؛ إنه يتعامل بدونية لكنه غير مقتنع بدونيته» (WE, 53). وفي الواقع، إن قيام النظام الكولونيالي بعرض قوته باستمرار هو - ويا للسخرية - علامة دالة على افتقار الكولونيالية إلى الهيمنة والثقة. وفي مثل هذا المناخ من العنف، يجب إتاحة منافذ للتوتر الدائم في العلاقات الكولونيالية، والعدوانية الحبيسة والغضب. تستدعي محاججة قانون، القائمة على أساس فينومينولوجيا «الحقيقي»، الأفكار الفرويدية بشأن الطاقة؛ قوة المواطن الأصلي «ترب» باستمرار الفرصة لجعل نفسها معروفة» وغالبًا ما تعاود الظهور «متنكرة» (فرويد كما اقتبس قانون: BS, 144)^(١٢). ويكتب قانون في جلد أسود أنه يجب أن توجد في كل مجتمع قناة لإطلاق العدوانية (BS, 145). وتحافظ الكولونيالية على هيمنتها من خلال توجيه الطاقة الحبيسة وتركيزها، والتأكد من أنه يتم التعبير عنها وإطلاقها في منطقة المواطن الأصلي نفسها^(١٣). هناك يُستلّ سكين أحدهم على الآخر: «لأن الملاذ الأخير للمواطن الأصلي هو الدفاع عن شخصه في وجه أخيه» (BS, 45). والمواطن الأصلي الذي يتملق بسبب الإهانات اليومية والعنف على أيدي السلطات الكولونيالية (خصوصًا الشرطة)، سيرة على أبسط الاستفزازات. وأطلق على هذه الحالة تسمية لطيفة، وإن كانت الحالة بغیضة وهي «عنف الأسود على الأسود» عندما «يضرّب الزوج كل منهم الآخر» (WE, 52). وهذه الفترة، وهي نتاج الشمولية الكولونيالية، كان قد وصفها سيزار بقوة في وقت سابق في قصيدته «العودة»: الناس لا يمتزجون، جرى «تفريدهم» لكنهم ليسوا أفرادًا؛ جرى تحويلهم إلى كُتل.

يرسم قانون المجالات التي تسمح بها الكولونيالية للمواطن الأصلي بإطلاق غضبه الحبيس. ومع أن عملها هو «أن تجعل حتى أحلام الحرية مستحيلة» (WE, 93)، فإن البنية الكولونيالية الشمولية تسكن الأحلام لكنها لا تستطيع السيطرة عليها. ودائمًا لا شيء يُدرك بشأن أحلام المواطن الأصلي،

(١٢) يتحدث فرويد عن الطاقة «الحرّة» و«المحصورة»، إذ تُفَرِّغ الأولى بأسهل وأسرع شكل، في حين يجري التحكم بالثانية والسيطرة عليها. والطاقة المحصورة بوصفها تمثل مرحلة أكثر تقدّمًا لها شبه بفكرة قانون بشأن إعادة - التوجيه نحو المصدر «الحقيقي» للمشكلة.

(١٣) ما يؤكد قلق المواطن الأصلي بشأن الأمن وحراسة الحدود بين منطقته و«المناطق» المُستوطنة.

بالقرب من سطح الحياة الواعية. إن أحلام الرغبة في تحقيق التحرر هي النقيض التام لواقع اليقظة. إن العدوانية الحبيسة تُطلق في أحلام من الفعل والنشاط:

«أحلام المواطن الأصلي هي دائماً عن الشجاعة الذكورية؛ أحلامه هي عن الفعل وعن العدوانية. أحلم أنني أقفز، أسبح، أركض، أتسلق، ؛ أحلم أنني أنفجر بالضحك، أنني أجتاز النهر بخطوة واحدة (...) خلال فترة الكولونيالية، لا يكف المواطن الأصلي أبداً عن تحقيق حريته من الساعة التاسعة مساءً حتى السادسة في الصباح» (WE, 52).

لا يرضى قانون بأن تقتصر الحرية على الأحلام. وفي الواقع، هو نقدي للغاية بشأن ما يشبه الحلم من «بنية فوقية سحرية تتخلل مجتمع المواطنين الأصليين، وتقوم بمهام معينة محددة جيداً في حركية الليبدو» (WE, 55). وهو يصر على أن تحقيق التحرير يستوجب تغيير هذه البنية الفوقية. وثمة شيء آخر بحاجة إلى تغيير هو بنية «التوافق» المستمدة من «التراث» أو «العادات» التي تجعل المواطن الأصلي يراوح في مكانه. فالعادات التقليدية تعكس، بتشجيع من الكولونيالية، تحويل الطاقة من «الحقيقي» إلى «اللاحقيقي» لأن المواطن الأصلي يحاول فيها أن «يقنع نفسه بأن الكولونيالية لا وجود لها». ثمة «عداوات قبلية»، واختلافات في الرأي ومعارك لكن لا مجال للمقاومة.

تماماً كما أن الكولونيالية تثمن، بسخرية وانتهازية، الهوية الإثنية أو الجهوية بوصفها «عادة»، فإنها أيضاً تجيز المنافذ السحرية والدينية لأنها توجه وتستنفد عدوانية المواطن الأصلي في عمليات تحليق بعيدة من الواقع. وهذا العمل في تحويل العدوانية نحو الداخل، الذي سبق لقانون أن وصفه في جلد أسود بوصفه شكلاً كلاسيكياً من المازوشية، ظل مهماً في نموذج قانون (BS, 176). السحر والخرافة يتخذان في السياق الكولونيالي هيئة واقع مرعب «أكثر رهبة من المستوطنين». وفي الواقع، تبدو سلطات المستوطنين ضعيفة، في وجه سلطة الاستحواذ الرهيبة (WE, 57)^(١٤). إنه لعالم مقلوب رأساً على عقب لا حاجة فيه إلى مقاتلة المستوطن لأن الصراع الفعلي يجري على «مستوى الوهم» (WE, 56). وبدلاً من مقاومة منظمة للكولونيالية، تنتج القدرة

(١٤) أمثلة قانون، الزومبي والفودو ومصاصو الدماء - كلها من منطقة الكاريبي.

الدينية «هدوءًا حجريًا» ورزينًا ونوعًا من «إعادة الاستقرار الداخلي»، تذويتًا للهزيمة يؤدي إلى جمود قاتل في النشاط «بأمر من الله» (WE, 55) ^(١٥).

كما في تحليله عالم الأحلام، يفسر قانون الطابع الاجتماعي للرقص ^(١٦)، الذي يعرض نوعًا من التساهل أمام العين اليقظة للسلطة «التقليدية»، يفسره على أنه «جهد هائل يبذله مجتمع لتطهير نفسه، لتحرير نفسه، ليشرح نفسه» (WE, 58). وفي تناقض مع حدود المناطق التي تضعها الكولونيالية، لا يعرض الرقص أي حدود بيّنة. وهو، كما الوعي الباطن، يجتاز الحدود ويفسح المجال أمام الاستحواذ الكامل وانحلال الشخصية. وهذا التحرر الذاتي الظاهري هو في الحقيقة مجرد عَرَضٍ آخر للكولونيالية، لأنه في الواقع إطلاق رمزي وتحت السيطرة يعيد السلام والهدوء إلى القرية، ولا يغيّر شيئًا. ويخلص قانون إلى أن العنف، بالتالي، تحت السيطرة وتتم عملية تحويل لطافته:

«رأينا أن هذا العنف نفسه، مع أنه أبقى قريبًا جدًا من السطح طيلة الفترة الكولونيالية، يظل يدور في الفراغ. كما أننا رأينا أنه موجه من خلال المنافذ العاطفية للرقص واستحواذ الأرواح؛ ورأينا كيف يُستنفد في مواجهات يقتل فيها الأخ أخاه» (WE, 58).

يبد أن اتجاه العنف يبدأ في التغير، في الفترة السابقة مباشرة لإزالة الاستعمار الكولونيالي. ويجد المواطن الأصلي تعبيرًا عن الشار في ذكرى المقاومة المناهضة للاستعمار، وإعادة تشكيل التقاليد الخاملة والمتحجرة السائدة ما قبل الاستعمار: «في حين أن الخرافات كانت تسترضيه سابقًا، وكان يمارس مواهبه في إيجاد سبل جديدة لارتكاب انتحار جماعي، أصبحت الظروف الجديدة الآن تمكّن من خط عمل جديد تمامًا» (WE, 58).

يرى قانون أن المرحلة السابقة لإزالة الاستعمار هي مانوية على نحو واضح. وتسعى حركة التحرر إلى فصل العملاء عن الشعب، في محاولة لعزل

(١٥) إنه يمتدح «الماو - ماو»، لكنه لا يقول سوى القليل عن أي ممارسات دينية مرتبطة بها. وهو من جهة أخرى يتخذ موقفًا نقديًا من الإسلام الصوفي (خصوصًا أخويات المرابطين) على اعتبار أن ممارسته الثقافية تجعل الوضع «الحقيقي» غامضًا. إنه يحكم على الدين من زاوية العمل السياسي.

(١٦) في سياق النضال الثوري، يرى قانون أن الرقص والغناء والاحتفالات التقليدية تعلن عن «نشاط جديد»، وتعبّر عن الثورة المقبلة (WE, 243).

من يعملون لمصلحة «مؤسسات المواطنين الأصليين» أو يدعمونها. وهذا يعني تصفية العملاء بأقصى قدر ممكن من العلنية «من أجل تشجيع الآخرين»^(١٧). وفي حين تصوّر الكولونالية المناضل على أنه إرهابي، يستعمل المناضلون أيضًا العنف بوصفه درسًا موضوعيًا لقادة الحركة الذين لا يزالون يسعون وراء حل وسط مع الكولونالية. وعندما تنتقل تلك الحركة إلى العنف، لا يعود ثمة مجال للتراجع. تتقلص المنطقة الوسطى، ويوضع في الزاوية الذين يسعون وراء حل وسط مع الكولونالية: «من الآن فصاعدًا سيكون أمام الديماغوجيين والانتهازيين والسحرة مهمة صعبة. العمل الذي كان دفعهم إلى صراع متلاحم يمنح الجماهير مذاقًا شرهًا لما هو ملموس. وتصبح محاولة تعمية، في المدى الطويل، شبه مستحيلة» (WE, 94-95). وما هو أيضًا على المحك ليس العنف فقط بوصفه الرد على الكولونالية، بل العنف بوصفه استراتيجيًا تفصل الجماهير عن «أولئك العبيد المحرّرين»، أي عن أولئك الذين حصلوا على شيء من الكولونالية، أو يعتقدون أن بإمكانهم الحصول على شيء منها. ويضم هؤلاء من يعتقدون بنظام بعث الأخلاق الكولونيالي وذوّتوا فكرة تخلف الشعب، ومن يتماثلون بالإصلاحيين الكولوناليين - إن لم يكن بالمهمة التمديدية نفسها - بوصفهم أفضل رهان. ويضمّون في صفوفهم الوطنيين البرجوازيين.

إن ما ينتج من تحليل فانون في كتاب جلد أسود هو نقده لـ «العبيد المحرّرين» الذين يعتقدون السيد الأبيض يمكن أن يمنح التحرير. وفي كتاب معذبو الأرض، ينعكس دياكتيك السيد/ العبد في الصراع بين كولونالية مسيطرة وأمة تبرز إلى الوجود. الحرية تستوجب القتال من أجلها، والاستقلال من دون نضال لا يُنجز في الجوهر سوى «عرض أزياء فخم»، سوى تحرير زائف محكوم عليه بالإخفاق. إن انتقال السلطة إلى نخبة جديدة لا يجلب أي تغيير حقيقي في حيوات الشعب الذي يشكو من أن الاستقلال لم يكن يستحق [كل هذا العناء] (WE, 46).

(١٧) إن القضية أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير، لأن تصفية «المتعاونين» تشتمل على معارضيين سياسيين قتلهم جبهة التحرير الوطني. وكان كثيرون منهم جزائريين يعملون مع الحكومة الاستعمارية وأعضاء في «حركة انتصار الحريات الديمقراطية» أو معارضيين لجبهة التحرير في ما بعد. وخلال فترة العامين ونصف العام الأولى من الثورة، قتلت الجبهة ستة مسلمين مقابل كل أوروبي واحد.

إن بداية فترة إزالة الاستعمار تجلب معها تناقضات جديدة. فالأحزاب الإصلاحية والطبقات الجديدة التي تمثلها هي التي تضع عقبات صعبة أمام الإزالة الكاملة للاستعمار. وبدلاً من تشجيع التغيير الاجتماعي الحقيقي، تعمل الخطابات والرموز العنيفة بوصفها نوعاً جديداً من تحويل الطاقة، فيما هي تخفي السياسات التوفيقية التي تكبح النشاط الجماهيري. وبدلاً من تقديم برنامج سياسي أو اجتماعي دقيق، نراها تعرض «أحلاماً» غالباً ما تكون مُصاغة بلغة رهاب الأجانب، أو بلغة عنصرية. ويرى هؤلاء القادة في الاضطراب الذي يصاحب العمل الجماهيري أعظم تهديد لهدفهم في الحلول محل السادة الكولونيين وإدارة الأعمال كالعادة. وهم يحاولون إرضاء الشعب في ما هم يناشدون الكولونيين، مع تحذيرهم من أن الجماهير بدأت تخرج عن السيطرة. «إنهم عنيفون في أقوالهم وإصلاحيون في مواقفهم» (WE, 47)، ويدخلون إلى الخطاب السياسي، في لحظة حاسمة، لغة اللاعنف التي «تعني للمثقف والنخبة الاقتصادية في البلد المستعمر أن البرجوازية المصالح نفسها التي لهم، وأن التوصل إلى اتفاق هو بالتالي أمر ملح ولا غنى عنه للمصلحة العامة» (WE, 48-49). والاستقلال الذي ينتج من مثل هذه المفاوضات سيكون من نوع الاستقلال الأجوف. وهناك انقسام طبقي ضمني تشير إليه مواقف هذه الأحزاب إزاء العنف. ومع أن الغضب المعادي للكولونالية يُنتج بصورة طبيعية وهم الحلول محل السيد، يصبح واضحاً أن وطني الطبقة الوسطى لن يتجاوزوا قط سلبية «الامتلاك» الأولية. ولا تكون الحرية هي المسألة إلا بقدر ما يستطيعون طرد الحكام القدامى وأخذ محلهم. ويدرك الوطنيون البرجوازيون حلم مايوتي كايشيا (Mayotte Capecia) بشأن العيش في مجتمع راقٍ، لا من خلال تحوّل لونها إلى الأبيض بصورة سحرية، بل من خلال السيطرة على مزرعة الأبيض (BS, 44). ومن خلال التحول إلى قناة في تبادل السلع، تحصل البرجوازية الوطنية على المساواة (الوهمية) التي كافحت من أجلها، وهذا يستهلك عداءها نحو المستعير، إنه واقع وهمي لأن البرجوازية الوطنية لا يمكن بحسب فانون أن تكون «حقيقية»، أي إنها لا يمكن أن تكون برجوازية منتجة، بل مجرد نسخة بائسة، فثة وكلاء. وهكذا فإن فانون يعرف بالحدود المتأصلة في العنف المعاكس. ومن جهة أخرى، لأن العنف المناهض للكولونالية يؤدي إلى فترة من المفاوضات مع الكولونالية، يمكن أن يظهر

الإصلاحيون مجددًا، ومن المرجح أن تُنحى جانبًا الحركات الجماهيرية التي أدت إلى المفاوضات. وبالتالي فإن العنف لا يمكن أن يحل محل برنامج سياسي.

رابعًا: تفجير المانوية

عند هذه النقطة بالذات في كتاب معذبو الأرض حين يتكلم فانون على إزالة الاستعمار بوصفها «برنامجًا للاضطراب الكامل»، يضيف القول: «إن إزالة الاستعمار، كما نعرف، هي عملية تاريخية: أي إنه لا يمكن فهمها، لا يمكن أن تصبح مدرّكة ولا واضحة لنفسها إلا بالمقياس الدقيق الذي يمكن أن نلاحظ معه الحركات التي تمنحها الشكل والمحتوى التاريخيين» (WE, 36). ويعلن فانون أن تحول الوعي الجذري الذي يتم خلال حركة إزالة الاستعمار يعبر عن «شكلها ومحتواها التاريخيين». وهذا التحول هو نتيجة نقد للسياسات القائمة على العنف فقط. وبالتحديد، فإنه نقيض للنظرة المانوية السابقة، تكوين لنظرة إيجابية تستطيع، من دون الإشارة إلى الكولونيالية، أن تخلق سبل حياة جديدة. ومن أجل تتبع أثر هذه العملية التاريخية، علينا أن نبدأ أولاً برد الفعل على العنف الكولونيالي كما تعبر عنه وتتضمنه حركة ابتدائية مناهضة للاستعمار. وعلينا بعد ذلك أن ننظر في كيف أصبح إزالة الاستعمار «واضحة لذاتها».

في البداية يصاغ المشروع المناهض للاستعمار بتعابير مماثلة لتعابير الكولونيالية: سيكافح المستعمر من أجل الاستيلاء «على ذلك العنف نفسه» وادعائه (WE, 41). وقول المستوطن «إما هم أو نحن» لا «يمثل مفارقة» بل هو تعبير دقيق عن الواقع المانوي. لقد عرف المواطن الأصلي هذا الأمر دائمًا، كما يؤكد فانون، «كان يعرف دائمًا أن هذه المباراة مع المستوطن ستجري في الساحة». وعلى الرغم من كلام البلاغة لا توجد المساواة في المؤسسات القضائية الكولونيالية بل في الاستعداد لقتال المستوطن، ولـ «اكتشاف» حقيقة العنف و«تحويله إلى نمط عمل» (WE, 46). إن محاكاة المواطن الأصلي للفعل الكولونيالي، التي تمثل رد فعل على الكولونيالية، يتم التعبير عنها في الرغبة في الحلول محل السيد. ويرد المواطن الأصلي على إقصائه عن المجتمع الكولونيالي بأحلام تتعلق بالتملك:

«إن النظرة التي يلقيها المواطن الأصلي على بلدة المستوطن هي نظرة رغبة، نظرة حسد؛ وهي تعبر عن أحلام التملك. وهذا ما يعرفه المستوطن جيداً؛ وعندما تلتقي نظراتهما نراه يؤكد بمرارة، ودائماً من موقع دفاعي: «إنهم يريدون أن يأخذوا مكاننا». هذا صحيح، لأن ليس ثمة من مواطن أصلي لا يحلم مرة واحدة في اليوم على الأقل في أن يضع نفسه مكان المستوطن» (WE, 39).

إن علاقة التبادل المتساوي هذه - أن يجعل المرء نفسه مساوياً ومكافئاً للمستوطن - هي فعل مقاومة يشتمل على الحلم بالملكية الذاتية، مع أنها تكشف عن ذات تجد واسطتها عبر أشياء. إن المصطلحات، كما الواقع، هي من تقديم المستوطن. والحسد هو نتاج حرمان كولونيالي. فالكولونالية تختزل المواطن الأصلي إلى «شيء» يحلم في تصنيف ذاتي في إطار الأشياء، أي من خلال الاستيلاء على متعلقات الكولونيالي كي يحصل على إحساس بالانتماء. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الحركة تُنفذ بالعنف الذي كان نقطة الاتصال الوحيدة بين المواطن الأصلي والمستوطن في عالمهما المانوي:

«أرشد المستوطن إلى السبيل الذي يجب أن يتخذه إذا أراد أن يصبح حرّاً. والمحااجة التي يختارها المواطن الأصلي قدّمها المستوطن، وبتغيير في الطاولات يبعث على السخرية، فإن المواطن الأصلي هو الذي يؤكد الآن أن الكولونيالي لا يفهم شيئاً سوى القوة» (WE, 65).

المانوية هي الشكل الذي تتخذه العلاقات الكولونالية. وهي لا تسمح بأي منظور يتخطى المناطق التي حددتها الكولونالية. والمستوطن يخلق المواطن الأصلي لكنه يخلق أيضاً الجلد الأسود في قناع أبيض، ما يمثل توليفاً زائفاً للمستعمر والمستعمر، يعتقد قانون أنه لا يخدم سوى تعزيز العالم الكولونيالي. والطريقة الأصلية الوحيدة للخروج من هذا العالم الثنائي ليست من خلال التوليف بل عبر النفي الذي يتم التعبير عنه من خلال الشكل الذي حدده الكولونيالي نفسه - أي من خلال العنف. ونزع الاستعمار هو أولاً عكس للمانوية الكولونالية: «وهما إذ يطيعان قواعد منطق أرسطو الخالص، يتبعان كلاهما مبدأ الإقصاء المتبادل» (WE, 38-39). والقضية الأساسية هنا هي «سلسلتا التفكير» (WE, 93): ما يسميه قانون المنطق الأرسطوي الذي يميز

المانوية الكولونيالية، والمنطق الديالكتيكي الذي ينشأ من حركة التحرير. إنه منطق لا تتم البرهنة عليه نظرياً بل من خلال الفعل والتجربة الثوريين (WE, 175). والعنف المضاد، أي العنف المناهض للاستعمار، يختلف عن العنف الكولونيالي لأنه يحول المستعمر والمستعمر، كما يؤكد فانون. ويصبح المستوطن الذي كان لا يُقهر في ما مضى، والمستعمر المنزوع الإنسانية متساويين. العنف الكولونيالي هو عنف السيد، يمكنه خلق نسق جديد: أما العنف المناهض للكولونيالية، عنف المستعمر، فهو ديالكتيكي، ويؤسس للاعتراف المتبادل - كما يرى فانون.

تماماً كما أن المواطن الأصلي نتاج الكولونيالية، وكما أن الكولونيالية تبدأ وتستمر من خلال العنف، فإن الوعي الذاتي يبدأ في العنف المضاد للكولونيالية. وبالتالي، فإن العنف الكولونيالي لا يتم نفيه باللاعنف بل بعنف مضاد. ويصف فانون هذا القلب للطاولات في علاقة المستوطن/ المواطن الأصلي بأنه «انسجام متبادل استثنائي». وخلافاً لمقترحات اللاعنّف، نراه يؤكد أن العنف الكولونيالي الذي هو عنصر أساسي في الحكم الاستعماري، لا يمكن كسره إلا بمقاومة عنيفة للنظام الاستعماري. وهو لهذا السبب يثمن فعل العنف الذي يمارسه المستعمرون بوصفه فعلاً تحريراً، لأنه يهدف إلى إزالة بنية العنف القائمة. إنها لحقيقة بسيطة «شعر بها كل جزائري في قلبه» (WE, 61).

خلافًا لحقيقة الكولونيالي القائلة إن المواطن الأصلي كسول وغير صادق وطماع ولا ينفع في شيء، يؤكد فانون أن الفلاحين العاطلين عن العمل، الذين يتضورون جوعاً «لا يدعمون الحقيقة بل هم الحقيقة» لأنهم يفهمون بأقصى درجات الوضوح كيف هي الأشياء على حقيقتها في عالم المانوية الكولونيالية. إنها ليست فكرة نسبية عن الحقيقة بل هي «يقين من الوجود، وهي الحقيقة كاملة»، بحسب تعبير هيغل، معاشة في السياق التاريخي وتُصدّق بصورة مطلقة. ويعلن فانون «في كل عمر، في صفوف الشعب، تكون الحقيقة ملكاً للقضية الوطنية»: «يرد المواطن الأصلي على الكذبة الحية للوضع الكولونيالي بزيّف مساوٍ (...) في هذا السياق الكولونيالي لا وجود لسلوك صادق: والخير هو ببساطة شديدة الشر «لهم»» (WE, 50). إن منظور فانون بالغ الوضوح. فالحقيقة التي يعتنقها الفلاح تقوم على أساس الحقيقة البسيطة والشاملة

والعينة التي تعبّر عن المصلحة الذاتية، ألا وهي «الخبز والأرض». والفلاحون ثوريون لأن لا استثمار لهم في النسق الكولونيالي إطلاقاً، وهذا الإدراك يمثل وعياً أولياً لا ينفع معه سوى العنف. وإدراك الفلاحين الأولي، وهو صحيح من وجهة نظر فانون، أن الكولونيالية لا تقوم سوى على القوة الخالصة ولن تستجيب لشيء سوى القوة هو دليل على حدسهم الثوري السليم. ويمكن جعل الكولونيالية ضعيفة من خلال التهديد المباشر بالعنف الذي لا يقتصر على الكفاح المسلح. إذ التظاهرات السلمية والإضرابات سرعان ما تتحول إلى العنف في سياق رد الفعل الكولونيالي.

في المشروع القانوني، يصبح السؤال كيف يمكن إمساك هذا العنف الذي كان حتى الآن «يقنّى» من خلال الرقص والاستحواذ الشيطاني، في قتل الأخ وفي الأحلام؟ كيف يمكن تفعيل قوته الضمنية إلى نشاط مباشر؟ ويُتبع فانون هذا السؤال بأسئلة أكثر ترويعاً بكثير: «متى يمكن أن يؤكد المرء أن الوضع ناضج لحركة تحرر وطني؟ وبأي شكل يجب أن تعبّر عن نفسها في البداية؟» (WE, 59). وبتعبير آخر، من أجل فهم الشكل والتوقيت، يجب أن يصبح العنف عملاً عقلائياً. وإزالة الاستعمار هي عملية تاريخية بقدر ما تصبح واضحة لنفسها، لكن المحتوى الحقيقي لحركة إزالة الاستعمار لا يصبح واضحاً إلا من خلال النشاط الانعكاسي لهذه الحركة^(١٨).

إن الفترة التاريخية لإزالة الاستعمار مليئة بالصراعات الدولية والإقليمية. ويُنتج تبادل الآراء على الصعيد الدولي «ذعراً حقيقياً» في صفوف المستعمرين، الذين يصبحون راغبين في إزالة الاستعمار بأسرع ما يمكن. وعلى جانب المستعمرين، يولد النجاح ثقة جديدة. والمنافذ التي كانت تلطف العدوانية الحبيسة لدى المواطن الأصلي لا تعود قادرة على التهذئة. يزداد ميل المستعمرين إلى التسرع في إطلاق النار عشوائياً، لكن تأثيرات القمع المتزايد تبدأ في التضائل. وفي الواقع، يعتقد فانون، أنهم يعطون تصديقاً لا اعتقاد المواطن الأصلي أنه يمكن حل كل شيء بالقوة. إن حادثاً محلياً يمكن أن

(١٨) مع أنه يمكن بنظرة استرجاعية قراءة الإشارات كلها، لا تمكن معرفة الجواب مسبقاً. وفي الفصل الأخير من كتاب علم المنطق (*Science of Logic*)، يعتقد هيجل أن كل بداية تكون من المطلق مع أنها «يجب أن تكون معيبة داخلياً [و] يجب أن تنعم بدافع التطور الذاتي».

يطلق معركة بالبندق، تتحول خلال ليلة إلى حدث دولي. وهكذا يتوفر فوراً سياق تاريخي معترف به حيث يكون لزيادة عنف المستعمرين مردود متناقص. وفي حين أن عملية قتل خمسة وأربعين ألفاً في سطيف في عام ١٩٤٥ مرت من دون أن يلحظها أحد تقريباً، يشير فانون إلى أن إطلاق النار في شاربفيل في عام ١٩٦٠ وارتداداته في الجزائر، تأخذ بعداً دولياً:

«على العكس تمامًا مما يُظنّ من أن [الارتدادات] تدعو إلى وقف اندفاعة الوعي الوطني، فإنها حثته على الاستمرار. فالمذبحة الجماعية في مرحلة معينة من التطور الجيني للوعي ترفع مستوى ذلك الوعي، لأن المجازر تشير إلى أن كل شيء يمكن أن يُحل بالقوة بين المضطهدين والمضطهدين» (WE, 72)، التشديد من جانبنا.

لا ينظر المستعمرون بجدية في خيار الانسحاب، لكن ثمة نقطة تحوّل، لحظة ذروة تتميز باضطهاد هائل حيث يتم اجتياز خط أحمر. وهذه الزيادة في الاضطهاد لا تسبب وحدها في إزالة الاستعمار، بل هي علامة على ضعف سيطرة المستعمر على عقول المستعمرين.

يشير فانون إلى إنه عند هذا الوقت، يقرأ «إحساس العبد» باللغة الهيروغليفية على جبهة المستعمر «إفلاس الكولونيالية المتزايد» (AR, 75). وتوقيت الانفجار المناهض للكولونيالية هو أيضاً نتيجة الوعي الجديد الذي يكتسبه المستعمر إزاء الخوف. إنها لحظة يدرك فيها الجميع أن الأمور لا يمكن أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل. فجأة، يصبح المواطن الأصلي جزءاً من العالم (WE, 43). ولدى تقديم المطالبة بالمساواة بالمستوطن فإنها تتحقق. في هذه اللحظة، يبدأ بالانهيار العالم المادي والمعنوي كاملاً، ووسائل التفكير كلها التي أدخلتها الكولونيالية.

ليس العنف بحد ذاته، بل عملية التحرر، هي الأمر المركزي لـ «تجسّد التاريخ» وخلق أداة ثورية تبدأ بنزع الوجود المادي للكولونيالية. ويسمّيها فانون خلق الإنسانية «عبر بدايات ثورية». ولا يتجاوز المواطن الأصلي وضعه بصفته مواطناً أصلياً إلا بقدر ما تكون الذاتية على ارتباط حميم بتقرير المصير وجوهريّة للثورة. إن الأمر الحاسم ليس التقاليد التي عزّزت في البداية مقاومة

أولية، بل هو بالأحرى الإحساس الجديد بإمكانية الحرية. هذا هو الدرزة (الحبكة) في نسيج الكولونيالية الشمولي، لأن فكرة الحرية هذه هي التي يجعلها المواطن الأصلي تاريخية. إن المحاجة القائلة إن الشكل الذي تتخذه حركة التحرر يقوم على أساس العملية التي تمر بها قد تبدو محاجة دائرية، لكنها محاجة دياكتيكية بصورة عميقة:

«إن إزالة الاستعمار (...) تؤثر في الأفراد وتعيد تشكيلهم بصورة أساسية (...) إنها تُدخل إيقاعاً طبيعياً إلى الوجود (...) بلغة جديدة وإنسانية جديدة. لكن هذا الخلق لا يدين بشيء من شرعيته لأي قوة خارقة للطبيعة: «الشيء» الذي جرى استعمارُه يغدو إنسانياً خلال العملية نفسها التي يحرر بها نفسه» (WE, 36-7).

يمكن أن تكون «العملية» عنيفة، لكن العنف لا يستنفد العملية. ويذهب قانون إلى أنه بدلاً من التبادلية الزائفة السابقة مع السيد الذي علّم العبد أن على كل فرد أن ينغلق في ذاتيته الخاصة (WE, 47)، فإن الحركة الثورية تعزز وعياً اجتماعياً جديداً ناتجاً من حياة تبادلية يتم التعبير عنها في لغة جديدة تشتمل على مفردات مثل «أخ، أخت، صديق». وعلى نحو شديد الشبه من مفهوم العفوية الذي يعلن أن الثورة تشعّ عبقرية الجماهير، يرى قانون أن الإبداع الأولي نفسه يجري خلال النضال من أجل التحرر الوطني.

خامساً: توصيف العنف:

الهبوط من مطلق

مع أن العنف هو المتغير الحاسم الذي يميز بداية حركة التحرر وعمقها، وحتى نجاحها إلى حد ما، فإن التحرر الوطني في حد ذاته لا يتحدّد بالعنف فقط، ولا يُعرّف به وحده. وهناك مواضع في كتاب معذبو الأرض كان اقتباسها شائعاً للبرهنة على أن قانون كان ببساطة يعتبر العنف المادي كل ما في التحرر الوطني وأنه منتهى الغاية للتحرر. فعلى سبيل المثال، أولاً، قانون معروف بسمعة سيئة لأنه يفسر العنف على أنه «تطهير» الفرد. وغالباً ما يُستشهد بالاقتباس التالي:

«على مستوى الأفراد، يكون العنف قوة تطهيرية [la violence desintoxique]. فهو يحرر المواطن الأصلي من عقدة النقص لديه ومن يأسه وقعوده عن العمل؛ إنه يجعله يتخلص من الخوف ويستعيد احترامه لنفسه» (WE, 94).

ترجم بعض النقاد كلمة «التطهير» إلى معاني دينية^(١٩)، في حين ذهب آخرون إلى التأكيد أن قانون يبرر العنف بوصفه «تطهيراً للذات»^(٢٠). لكن رأيه قد يكون أبسط قليلاً. فإذا ترجم المرء كلمة desintoxique إلى إزالة السم أو إبطال مفعوله، فإنها تحمل معنى التخلص من سم بدلاً من فكرة غسل الدماغ المشحونة بالدلالات. ففي أقصى الأحوال، يمكن المرء القول إن إزالة السم تجلي غمامة ذهنية، إذ تبدد التشوش الأيديولوجي وتساعد العقل في إعادة توجيه العدوانية المذوّنة الحبيسة نحو المصدر الملائم - أي العنف الاستعماري في هذه الحالة. إن مواجهة هدف مخاوف المرء لا تعني التوصية بعنف وحشي^(٢١). إذ يجب فهم العملية على أنها عملية داخلية بقدر ما هي خارجية. فالعنف المناهض للاستعمار، إذا تم توجيهه بصورة ملائمة هو عامل تحرير نفسي للمواطن الأصلي؛ أي إنه يحرره من القنوط والقعود عن العمل. ويتم تحجيم السيد الكولونيالي الكلي القدرة سابقاً. ولأن المستعمر يمكن أن يُقتل، فإنه يصبح طارئاً، ولأنه لم يعد مطلقاً، فإنه يمكن أن يُقتل. وهزيمة القوات الكولونiale تساعد في استعادة احترام الذات، وتشكل ضربة نفسية للمستعمرين الذين كانوا هم أيضاً يعتقدون أنهم لا يُقهرُونَ. ذلك أنه على الرغم من أن الكولونiale تستعمل قناع الحرية فإنها لا تفهم سوى العنف.

ثانياً، غالباً ما يشيع الاعتقاد بأن قانون يقدم العنف على أنه الشرط الضروري لإنشاء أمة موحدة:

(١٩) مثلاً، انظر: Emmanuel Hansen, *Frantz Fanon* (Columbus: Ohio State University Press, 1977), and Marie B. Perinbam, *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon* (Washington DC: Three Continents Press, 1983).

(٢٠) وجد أرسطو التطهير في المأساة، أو التوضيح، أو إضاءة العقل، انظر: Gendzier, pp. 201-2.

(٢١) انظر: Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), p. 147.

وللاطلاع على نقاش فانون للتشخيص النفسي للعنف، انظر: Case 3, Series A (WE, 261-4).

«إن عنف المواطن الأصلي يوحد الشعب. أما الكولونيلية فهي، بطبيعتها بالذات، انفصالية وجهوية. وهي لا تقوم بمجرد الإقرار بوجود القبائل؛ بل هي تعززه وتقسّمه. ويشجع النسق الكولونيالي زعامات القبائل، ويث الحياة في جمعيات المرابطين. وعندما يعمل العنف يكون شاملاً وعلى المستوى الوطني» (WE, 94).

مرة أخرى، السياق التاريخي مهم. فالعنف القائم على سياسة فرق تسد الذي تمارسه الكولونيلية يعزز هويات قبلية وجهوية ودينية ومحلية معينة بوصفها قنوات للعدوانية. وفي حال توجيه العنف نحو المستعمرين، يمكنه أن يصبح خلّاقاً وإيجابياً، فيحطّم الأشكال الكولونيلية الخاصة بالحكم والتحالفات والرعاية. وهو يمكن أن يساعد في بناء وعي اجتماعي جديد و«أن يوحد الشعب» إذا كان يعمل تحت لواء وطني وشامل: ويضيف قانون أن «النضال المسلح يعبئ الشعب؛ إنه يأخذه في طريق واحدة، وفي اتجاه واحد». وبتعبير آخر، لا يمكن الحكم على نجاح العمل العنفي إلا بمدى تعبته للشعب وفق خطوط وطنية. لكن العنف خط فاصل لا يقتصر على الإشارة إلى تغيير في اتجاه بعيد من سياسات الرعاية، بل إلى استنفاد السياسة أيضاً.

ثالثاً، نحن بحاجة إلى إعطاء أوزان متساوية لكل من «مناخ العنف» الذي أطلق فيه قانون بياناته، والمخاوف المحددة التي أعرب عنها قانون. العنف المضاد ليس العنف الوحشي، بل هو وسيلة منظمة وتحت السيطرة من أجل غاية جديرة، هي إزالة الاستعمار الكولونيالي. ومع أنني أكدت أن العنصر المركزي في مفهوم قانون للعنف هو النشاط الذاتي، لا مجال للشك في أن قانون يدّعي أن العنف الحقيقي ضروري في العادة. وحيثما تحقق النشاط الذاتي الواعي من دون عنف، فلأن التهديد بالعنف كان كافياً، أو أن شيئاً آخر قد وحد الشعب وقوّض الكولونيلية، مثل التحريض السياسي، وأصبح ينذر بمزيد من السوء بسبب النشاط العنفي في المناطق المجاورة. ومن خلال وضع مثل هذا المفهوم الفضايف للعنف الذي يتراوح بين الرمزي والفعلي، فإن ما يبقى مطلقاً، سواء كان العنف موجّهاً نحو تدمير مضطهد «داخلي» أو «خارجي» هو الأمر الحيوي، وهو أن يصبح المرء كائنًا قادرًا على تقرير مصيره، لا أن يتحدد من طرف آخر. وهذا الأمر الحيوي يقدّم العنصر الإيجابي في النضال.

رابعًا، ولعله الأهم، وإن يكن أكثر إشكالية، يؤكد قانون أن العنف المضاد للكلونيلية يحرر المواطن الأصلي من عقدة النقص الناتجة من تدمير سبل العيش المحلية. والسؤال هنا هو إلى أي مدى يمكن العنف المضاد للكلونيلية أن يحرر المستعمر نفسيًا؟ يقول قانون إن ذلك يعتمد على توجيه وعي المواطن الأصلي نحو «المصدر الحقيقي» للعقدة، أي العلاقة الكولونيلية العنيفة. فالعنف المنظم الممارس ضد نظام كولونيالي يبدو ذا سيطرة شمولية، له بالتأكيد تأثير تحرري نفسيًا. ومع ذلك فهذه مجرد بداية. فهناك قسط كبير من نقد قانون ينصبّ على تأثيرات العنف السلبية. عمليًا، يمكن أن يخبرُ توتر ما بعد الصدمة وسواه من الاضطرابات، بدلًا من التحرر^(٢٢). كان قانون على وعي بهذه المسألة بالتأكيد، وهو الذي عالج مقاتلي جبهة التحرير الوطني، وسيعتمد نجاح الاستشفاء النهاري القانوني في مجتمع مستقل حديثًا على وقوع تغير اجتماعي أساسي. وبتعبير آخر، يرى قانون أنه لا يمكن النظر إلى قضية العنف خارج سياق التغيير الاجتماعي. ومن دون هذا التغيير، يكون العنف ببساطة مدمرًا.

على الرغم من هذه التعديلات، تترك ادعاءات قانون بشأن قوة العنف الاستعادية والتطهيرية العديد من الأسئلة التي هي بحاجة إلى أجوبة. يرى قانون أن العنف هو الحل. فهو قادر على تحطيم عقدة النقص لدى المواطن الأصلي والآلة الكولونيلية التي تنتجها. ومع ذلك، ما هو الثمن؟ هل كان يعتقد حقًا أن المواطن الأصلي يتحرر بالعنف؟ لا شك في أن مأساة العنف لم تكن لتفوته. فقد تصدر السنة الخامسة التحذير التالي:

«لأننا نريد جزائر ديمقراطية ومتجددة، نعتقد أننا لا نستطيع النهوض وتحرير أنفسنا في منطقة ما ونغرق في الأخرى. ونحن ندين، والألم يعتصر قلوبنا، أولئك الأخوة الذين اندفعوا إلى العمل الثوري بما يقارب الوحشية النفسية التي أنتجتها وغذتها قرون من الاضطهاد» (DC, 25).

لدى قانون نموذج للعنف حاصل مجموعه صفر. إن رد الفعل على العنف الذي تنتجها الكولونيلية وتوجهه نحو المستعمرين يجب أن يُطلق في مكان ما.

(٢٢) إن الحالات الواردة في السلسلة A في فصل «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية»، في كتاب معذبو الأرض، تشير إلى أوجه من التوتر ما بعد الصدمة.

وهو يرى أن الأمر الأكثر صحة هو توجيه العنف نحو مصدره بدلاً من التسامي عليه داخليًا. أما هل بمقدور العنف حل عقدة النقص^(٢٣) بضربة واحدة فتلك مسألة أخرى، لكن فانون يرى أن توجيه العنف نحو النظام الكولونيالي هو على الأقل اقتراب من مصدر المشكلة. لكن فانون يحذر من أن المستعمر، وهو يتصور جوعًا إلى الاعتراف، قد يصبح منزوع السلاح بفتات الأعمال الخيرية، ويمكن أن يُنهك بسهولة في إطار عمل عنفي مانوي. وفي حين أن العنف ضروري من أجل تدمير الكولونيالية وعقد النقص، فإنه ليس شرطًا كافيًا من أجل تطوير إنسانية جديدة.

سادسًا: دُوار بشأن العنف

«إن الأشكال التنظيمية للنضال ذاتها ستقترح له قاموسًا مختلفًا. الأخ، الأخت، الصديق - هذه كلمات خارجة على القانون من منظور البرجوازية الكولونيالية».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن المقطع التالي من معذبو الأرض الذي تم تحديده على أنه يعبر عن القضايا الفلسفية الرئيسة بشأن العنف يشير أيضًا إلى المستويات السياسية والعملية التي تعمل عندها فكرة العنف في نظرية فانون:

«في نظر المواطن الأصلي، يمثل هذا العنف خط العمل المطلق. والمناضل هو أيضًا رجل يعمل (...) إن العمل يعني العمل على إماتة المستوطن (...) وهكذا تمكن مقارنة العنف بالعفو الملكي. والرجل المستعمر يجد حريته في العنف ومن خلاله. وهذه القاعدة في السلوك تنور العامل لأنها تدله على الوسيلة والغاية (WE, 85-6).

لنتناول هذه الأقوال جملة جملة: «في نظر المواطن الأصلي، يمثل هذا العنف خط العمل المطلق». وبتعبير آخر، يفهم المستعمر أن العنف هو

(٢٣) لا يستعمل فانون تعبير «عقدة النقص» سوى مرة واحدة في كتاب معذبو الأرض، ومن ثم بوصفه نقدًا للدراسات السوسولوجية الجديدة التي صدرت في العواصم الاستعمارية إبان النضال وجرى دمجها في إشكالية العنف.

الاستراتيجية الوحيدة التي تسفر عن نتائج ملموسة. ويصح هذا القول على الكولونالية الاستيطانية في أفريقيا (كينيا والجزائر والموزمبيق وأنغولا وروديسيا وجنوب أفريقيا)، وتم البرهان عليه في تاريخ الحركة المضادة للكولونالية في الجزائر. فحتى عام ١٩٥٤، كانت قد جرت أنواع الأعمال السياسية والمناشدات كلها للحكومة الكولونالية. ولم تكن الإصلاحات وشيكة الوقوع. لقد كان العنف المنسق هو الذي اضطّر المستعمرين للتفكير بشأن إزالة الاستعمار.

«المناضل هو أيضًا رجل يعمل». فهم ذلك بمصطلحات دياكتيك السيد/ العبد الهيجلي، كما قرأه كوجيف^(٢٤). إن عمل المناضل هو قتل المستوطن،

(٢٤) يؤكد بعض النقاد، وربما ببساطة مفرطة، أن تأكيد كوجيف على «عمل» العبد بوصفه أمرًا مركزيًا في عملية الانعتاق تتم ترجمته باشتغال قانون بطاقة العنف لدى الفلاحين، انظر: Perinbam, p. 81,

كما أن ريناتي زاهر تؤكد هي الأخرى أن مفهوم قانون عن العنف «مشتق من هيغل بصورة غير مقبولة»، انظر: Renate Zahar, *Colonialism and Alienation* (New York: Monthly Review Press, 1974), p. 78, وهي تؤكد أن العبد الكولونيالي، بدلًا من تأكيد «ذاته الحقيقية» من خلال العمل، يجد الانعتاق النفسي من خلال العنف (Renate, p. 79).

بسبب تأكيد لا على «العمل» باعتباره عملاً، بل على عمل الوعي الذي ينسحب من «العمل»، فإن مفهوم قانون شديد الشبه في الواقع بمفهوم هيغل الذي يكتب في الفينومينولوجيا (Phenomenology): «إن الوعي الذي ينسحب من عمله هو في الواقع شامل/ عالمي - لأنه يصبح، في هذا التعارض بين العمل والوعي، نقیضة مطلقة، لعملية العمل - ويسمى ضد عمله الذي هو محدد ومميز»، انظر: G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), para. 405.

يعاد عند قانون إنتاج التعارض بين العمل والوعي بوصفه مبدأً خلافاً يكمن في رفض المواطن الأصلي العمل. وفي كتاب جلد أسود، يخالف هيغل، ويرى أن على العبد أن يتعد من العمل ويتوجه ضد السيد. وهناك تغير ثانٍ في كتاب معذبو الأرض، حين يعتقد قانون أن الانسحاب من العمل الذي يخطئ المستعمرون في فهمه فيعتبرونه «كسل» العامل، هو في حقيقة الأمر شكل من المقاومة (WE, 294). إن العمل الذي يرى فيه قانون أداة للانعتاق هو التوجه ضد السيد والنهوض إلى نضال تحرري. وهو يعيد تأكيد مفهوم التحرر من خلال العمل الذي كان قد تخطى عنه سابقاً، ويعيد تفسيره على أنه العمل من أجل موت السيد. والأهم من ذلك، أنه يعيد تقويم التوجه نحو السيد، لا بوصفه موضوعاً، بل على أنه مصدر المعاناة الداخلية الذي يجب تدميره. وتحليل قانون ينسجم مع تحليل كوجيف. العمل يصبح الآن عمل الثوري: «النقيضة المطلقة» لعالم السيد. ويرى كوجيف أن العمل «يفترض النقض مسبقاً، عدم قبول العالم المُعطى بكامله. وأصل هذا النقض المطلق لا يمكن إلا أن يكون الرعب المطلق الذي يوحي به العالم المعطى، أو بشكل أدق، الشيء أو الشخص الذي يسيطر =

لكن النقطة التي يثيرها فانون هي أيضًا سياسية، مرتبطة مباشرة بتجربة «معركة الجزائر»^(٢٥). والسؤال الذي تسأله المنظمة للمناضل يحمل علامة هذه الطريقة في النظر إلى الأمور: أين عملت؟ مع من؟ ماذا حققت؟ إن المجموعة تطلب من كل فرد أن يؤدي عملًا لا رجعة عنه. وهذا عمل خطر. فالمجموعة تعتمد على ولاء كل عضو فيها. «ففي الجزائر مثلاً حيث قامت الشرطة الفرنسية بإعدام الرجال جميعًا تقريبًا الذين كانوا يدعون الناس للانضمام إلى النضال الوطني، أو قامت بالبحث عنهم، كانت الثقة متناسبة مع القنوط في كل حالة. يمكنك أن تثق بمجند جديد عندما لا يعود بمقدوره العودة إلى النظام الكولونيالي».

يتواءم العنف مع عمل تقوم به مجموعة من الناس لم تكن نشيطة سياسيًا في السابق. إنه نوع من العمل يضمن أن المرء لا يمكنه «العودة إلى الخلف» إلى ما كانت الأشياء عليه. لا يمكن أن يصبح المرء خاملًا سياسيًا من جديد. يغدو العنف الخط الفاصل. ويربط فانون ذلك بالثورة في كينيا: «يبدو أن هذه الآلية قد وُجدت في كينيا بين الماو - ماو الذين كانوا يطلبون من كل عضو في المجموعة أن يوجّه ضربة إلى الضحية. وبالتالي كان كل منهم مسؤولاً شخصيًا عن موت الضحية. إن العمل يعني العمل على إماتة المستوطن».

إن الرغبة في المشاركة في أعمال العنف ضد النظام الكولونيالي هي الغراء (Glue) الذي يبقّي المجموعة مترابطة. ويدعوها فانون بما يمكن «مقارنته بالعفو الملكي»، وهو ما يعني أن الأفراد الذين كانوا أعضاء في منظمات أخرى، مثل أتباع مصالي في الجزائر مثلاً، يمكنهم من خلال عمل عنفي أن يحصلوا على القبول أو إعادة القبول في صفوف الحركة الثورية. والجملتان التاليتان هما من بين أكثر أقوال فانون إثارة للجدل:

= على العالم، سيد هذا العالم»، انظر: Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Edited by: Allan Bloom (New York: Basic Books, 1969), p. 29.

لا شك في أن فانون يفكر أن تحرر «المواطن الأصلي» يجب أن يؤخذ من خلال النشاط الذاتي، ومع ذلك ينبغي ألا يُترجم العمل من أجل الحرية، مباشرة إلى عمل فعلي أو عنف جسدي. إن موت السيد هو، في آن واحد، حقيقي ومجازي. فهو في مقالة «إزالة الاستعمار والاستقلال» (١٩٥٨)، مثلاً، يضع جانبًا النظر في العنف ويعلم ببساطة أن العمل الوحيد الذي ينتظر المضطهدين هو العمل على تحرير أنفسهم (AR, 105). (٢٥) يظهر جليًا من فيلم بوتيكورفو معركة الجزائر عندما يتم اختبار ولاء علي لابواتي للتنظيم من خلال مطالبته بقتل ضابط شرطة. المسدس غير الملقم هو اختبار للولاء.

«الرجل المستعمر يجد حريته في العنف ومن خلاله. وهذه القاعدة في السلوك تنور العامل لأنها تدله على الوسيلة والغاية» (WE, 86).

إذا ما فهمت الجملتان بصورة ضيقة فإنهما تعنيان أن عمل العنف هو الوسيلة والغاية، لكن فانون ينتقد هذا الموقف في وقت لاحق. أما إذا فهمتا بصورة غير مختزلة، فإن العنف «يشير» إلى الوسيلة والغاية، وبتعبير آخر، فإن العنف هو الطريقة التي تنهي الحكم الكولونيالي، وهو حكم بالعنف. في الوضع الكولونيالي، يحرر العنف المواطن الأصلي من عنف النظام القديم. والعنف الكولونيالي متناقض، فهو مانوي وديالكتيكي في آن واحد. إنه يشير إلى نهاية الحكم الكولونيالي، لكنه لا يشكّل في حد ذاته برنامجًا. وبتعبير آخر، بدلًا من أن يكون العنف جوابًا فإنه يصبح إشكالية تحتاج إلى حل.

إن ما ذكرناه آنفًا، أي الذي يؤكد بصورة شبه يقينية تفسير سارتر للعنف على أنه شافٍ ذاتي وعلاج ذاتي (WE, 21)، تم اقتباسه دليلًا على أن فانون «نبي العنف». ومع ذلك، فإن المقطع يستمر أيضًا في الإشارة إلى علامة إعلان برنامج الصومام ضد عبادة القادة: «حتى لو كان النضال المسلح رمزيًا، وانتهت تعبئة الأمة من خلال حركة سريعة لإزالة الاستعمار، يظل للشعب الوقت ليرى أن التحرير كان شأن كل واحد، والجميع وأنه لم يكن للقائد ميزة خاصة» (WE, 93). إن اختزال النضال المسلح إلى الرمزية يرفع أهمية العملية الثورية ذاتها (بأن الشعب يرى أن التحرير كان من صنع يديه ولم يقوم على كاريزما أي قائد معين أو حزب). إن التحرير عملية وليس «محاولة قوة»، إنه سلسلة من المعارك وليس هجومًا مباشرًا.

ثمة إمكانية لأن يقع التحرير بسبب نضال مسلح «رمزي». فعندما يقرأ المرء مثلًا: «العنف يوحّد؛ إنه ينور وعي الشعب ويوجهه ضد أي استكانة» (WE, 94)، فإن فانون لا يقول ببساطة إن إنسانية جديدة هي نتاج للعنف، بل إن العنف المضاد للكولونيالية ينزع التعمية عن السياسة. وعلاوة على ذلك، فالقول إن الحياة للمستعمرين «لا يمكن أن تنشأ إلا من جثة المستعمر المهترئة» (WE, 93) لا يعني أن إنسانية جديدة تولد حرفيًا من جيفة المستعمر، بل يعني أن موت الكولونيالية يشير إلى وقت ولادة المستعمر سابقًا.

إن عملية الإبراء ومشروع إنشاء أمة جديدة ومواطن جديد لا يصبحان عمليّين إلا بعد طرد المضطهدين. ولأن البشر كائنات تشعر وتفكر وتعمل، فإنه لا يمكن تطور إنسانية جديدة انطلاقاً من أعمال العنف فقط، بل تتطلب رعاية خلاقة وابتكارية وزاخرة بالأفكار. وكما جرى تصورهما مسبقاً في النضال من أجل الحرية، يجب رعايتها أيضاً في الفترة اللاحقة للتحرير. وبالتالي، فإنه بقدر ما يكون العنف هو البرنامج لحزب سياسي ما، بقدر ما يكون التحرر الوطني محكوماً بالإخفاق والهمجية. لا يستطيع العنف وحده الانتصار في الثورة. فهو ليس كافياً لنقل الخصم من رد الفعل إلى الصيرورة كائناً مفكراً وعاملاً. إن العمل طبعاً هو مفتاح رد الفعل، لكن رد الفعل يظل عملاً يحدده الآخر. إن «العمل المستتير» وحده (الذي لا يمكن توفيره بالعنف وحده) يثبت بصورة قطعية أن المواطن الأصلي لم يعد يوجد في العالم المانوي الذي طورته الكولونيالية.

أخيراً، ينشأ الكثير من استنتاجات قانون بشأن أهمية العنف في تطوير وعي ثوري من تجربة الثورة الجزائرية. ومع أنه يفسر الثورة الجزائرية باعتبارها نموذجاً نمطياً، فإنها تمثل في الواقع حالة متطرفة، كونها «عاشت في ظل سيطرة بوليسية وعسكرية لا مثيل لها في أي بلد كولونيالي». إذ كان للنظام الاستعماري في الجزائر تأثير ثقيل بصورة غير اعتيادية في السكان الريفيين الذين أخضعوا لحملة «تهذبة» استمرت طيلة جيلين. وكان هذا الهجوم المطول ضرورياً لأن الجزائري لم يكن قط مجرداً من السلاح بالكامل.

إن «فراة» الوضع الجزائري تقود قانون إلى تذكيرنا بأنه «[إذا] أخذنا الجزائر مثلاً لتوضيح موضوعنا، فذلك (...) لإبراز الدور الذي قامت الحرب به في توجيههم [الشعب] نحو وعي ذواتهم. ومن الواضح أن شعوباً أخرى وصلت إلى الاستنتاج نفسه بطرق مختلفة» (WE, 193). وتشمل «الطرائق المختلفة» نحو الوعي الذاتي أشكالاً أخرى من الضغط السياسي والاجتماعي للتخلص من الكولونيالية. ويجب الحكم على كل طريقة بمدى نجاحها، ليس فقط بالحصول على الاستقلال، لكن بدرجة تحرر عقل المستعمر من «النقص» وحصوله على استقلال حقيقي. وعلاوة على ذلك، قد يكون لحركات التحرر العابرة للقارة تأثير في ضرورة العنف ودرجته. ويؤكد قانون أن الأمة الجديدة

ستكون نتيجة «إما نضال عنيف يخوضه الشعب بحكم حقه الشخصي، وإما عمل تقوم به الشعوب المستعمرة المحيطة التي تعمل في منزلة كابح للنظام الكولونيالي المعني» (WE, 70). كما أنه يسلم بأن الأمة يمكن أن تنشأ من خلال حل وسط مع الكولونيالية إذا لم يجرِ التخلي عن المبادئ وكانت التنازلات نتيجة اختيار وليست مفروضة من الكولونيالية (WE, 143). إن ملاحظات قانون وتعديلاته في كتاب معذبو الأرض بشأن «العنف المطلق» ليست فريدة من نوعها. ففي تقرير كتبه لصحيفة المجاهد بشأن مؤتمر الشعب الأفريقي في أكرا، الذي كان مندوباً فيه، كتب عن عدة «أنواع مختلفة من النضال». وأشار إلى أن إزالة الاستعمار باللاعنف أصبحت ممكنة بسبب «النكسات المتتابة التي لحقت بالكولونيالية في المناطق الأخرى»، لكن في الكولونيالية الاستيطانية «لا يمكن لغير النضال المسلح أن يلحق الهزيمة بالمستعمرين» (DC, 155-6). وبتعبير آخر، إن عدوانية الكولونيالية وعنفها بالذات هما اللذان يُمليان درجة رد الفعل ونوعه.

يستند قانون إلى دراسة الثورة الجزائرية وتجربتها في تطوير افتراضين يشيران إلى نسبية متأصلة في العلاقة بين العنف وإزالة الكولونيالية. أولاً كلما زاد عدد السكان المستوطنين زاد عنفهم؛ وثانياً: «إن العنف في صفوف الشعب المستعمر سيكون متناسباً مع العنف الذي يمارسه النظام الكولونيالي المعرض للتهديد». ويضيف أنه من شبه المستحيل للمستعمر أن يردّ بالدرجة نفسها من العنف كما المضطهد. إن وحشية المستعمر التي غالباً ما تحرض عليها الأسلحة المتطورة، تفوق كثيراً موارد المواطن الأصلي. ومع ذلك فهو يحذّر: هل كانت الحرية تستأهل عواقب ولوج تلك الشبكة الهائلة من الإرهاب والإرهاب المضاد؟ (DC, 57). ويكتب مقدمة السنة الخامسة ويضمّن تعديلاً مهماً آخر: يجب على الشعب المستعمر أن ينتصر «بنظافة، من دون وحشية». إن إنشاء أمة يتطلب «شعباً غاية في الاستبصار، وغاية في ضبط النفس» (DC, 24). وبتعبير آخر، يعني قانون بألم أن العنف وحده يمكن أن يؤدي إلى «نتائج رجعية مريعة» وعصاب.

يقدم قانون إمكانية وجود وعي أكثر تطوراً بكثير من الذي تعرضه الاتكالية وفرصة لتطوير إنسانية جديدة. فعندما يعتقد قانون أن «العنصرية المضادة

للعنصرية»^(٢٦) لا يمكنها تعزيز حرب تحرير، أو أن تضع برنامجًا (WE, 139)، يبدو أنه يعتقد نقد سارتر للزوجة بوصفها عنصرية مضادة للعنصرية التي كان قانون قد رفضها في كتاب جلد أسود. لكن فيما يستمر قانون في الأخذ بنقد سارتر، يظل دياكتيكه، واستنتاجاته مختلفين تمامًا. فمفهوم قانون بشأن إنسانية جديدة وقلقه بشأن المستقبل ما بعد الكولونيالية يجدان تكافؤًا قليلًا لدى سارتر الذي يرى أن الديالكتيك ينتهي بانتهاء المستعمرين (WE, 31). وفي حين يتركنا قانون مع شكوك بشأن طبيعة العنف يُستنبط في رد الفعل على الآخر، فإن دمار العالم الكولونيالي، لأنه عالم مانوي، يستتبع منطقيًا إلغاء المنطقة الكولونيالية. إنه عصي على الإصلاح. فهو ليس في خدمة توليف أسمى، بل يطيع «مبدأ الإقصاء التبادلي». ولا يمكن أن يتجاوز المرء تبادلية الإرهاب وأن يبنى مجتمعًا جديدًا على أسس خاصة به إلا من خلال إلغاء البنية المانوية. بيد أن قانون، كما سنرى في القسم التالي، يحذّر من أن النتيجة ستكون الهمجية، إذا ظل وعي المواطن الأصلي وبرنامج السياسي في هيئة ردود فعل على المستوطن. سيترك العنف يقتات على نفسه، وهذا هو بالضبط النقد الذي يوجّه غالبًا إلى قانون. يكتب قانون:

«هذه الومضات من الوعي التي تزجّ الجسد في مسالك عاصفة أو ترميه في نشوة تكاد تكون مَرَضِيَّة حيث يومئ لي الآخر بالمضي إلى الدُّوار، حيث دمي يطلب دم الآخر، حيث القصور الذاتي الخالص لموتي يدعو إلى موت الآخر - تلك العاطفة المتوترة في الساعات القليلة الأولى تتشظى إذا تُركت تقتات على جوهرها هي» (WE, 139).

عندما أدخل قانون القسم المتعلق بالصحة العقلية والحروب الاستعمارية في كتابه معذبو الأرض، كان على وعي برابطة مزدوجة. هل يمكننا تجنب الإصابة بالدوار بسبب كل هذا الدم والعنف؟ (WE, 253). وفي دراسات الحالة المتضمنة في المعذبون، يكتب عن جندي شاب في جبهة التحرير الوطني كان مكتئبًا وذا نزعة انتحارية. كان الجندي يحلم بأن مصاص دماء يمتص دمه. وكانت أمه قد قُتِلَت بنيران أطلقها جندي فرنسي من مسافة قريبة. وفي أحد

(٢٦) يترجم كونستانس فارينغتون عبارة «Le Racisme anti-raciste» إلى «Racial Feeling, as Opposed to Racial Prejudice» (WE, 139)، بدلًا من عبارة سارتر «Antiracist Racism».

الأيام ذهب إلى عزبة يملكها أحد المستوطنين البارزين، ولم يكن غير زوجته هناك. توسلت إليه ألا يقتلها لكنه قتلها بسكين. وحلل قانون حالة الشاب بأنه يعاني عقدة ذنب لاواعية في إثر وفاة أمه التي شعر أنه لم يقدر على حمايتها. فحاول السيطرة على الشعور المرتبط بهذه الصدمة بأن يفعل الشيء نفسه (WE, 261-264). إن جو العنف بادٍ للعيان. وأعماله نتاج واقع مانوي - الدم يستسقي الدم: حلقة من العنف يحاول فيها أن يسيطر على الشعور بالذنب. ومن الواضح أن هذا سلوك عصابي لا يلائم تطوير مجتمع جديد. لم يعمل دم زوجة المستعمر على تطهيره، لكنه دفعه إلى مزيد من الهُواس. وواقع أن حركة التحرير وُجِّهت إليه الاتهامات يشير إلى أن أعمال العنف لم تكن تُعامل بخِفة.

يكتب قانون لاحقاً عن أنواع العصاب التي يخلقها «جو الحرب الشاملة». فالحرب تخلق أفعالاً مأساوية مثل حالة الصبيين الجزائريين اللذين قتلوا صديقهما الفرنسي مع «أنهما لم يتنازعا معه قط». قالاً: «في أحد الأيام قررنا أن نقتله، لأن الأوروبيين يريدون أن يقتلوا العرب». وأضاف الفتى البالغ من العمر أربعة عشر عاماً القول في تبرير لفعلة: «هل سبق أن اعتُقل أوروبّي وأودع السجن بعد أن قتل جزائرياً؟» (WE, 270-1). إن «مأساة الرجل» أنه كان طفلاً ذات مرة، بحسب اقتباس قانون في كتاب جلد أسود من روسو نقلاً عن نيتشه (BS, 10)، وهو قول أصبح حقيقة بصورة مؤلمة. بالنسبة إلى المستعمر، الطفولة اختفت. إن إزالة الاستعمار ظاهرة عنيفة، كما يؤكد قانون في الصفحة الأولى من كتاب معذبو الأرض، لكن سلب فتى بريء حياته شيء مأساوي. وعلى المستوى العسكري، يدرك قانون كيف يمكن أن تقود أعمال الإرهاب إلى الوحشية، وهو أبعد ما يكون عن المحاجة بأن قتل صديق أوروبّي هو فعل «صحي».

يرسم قانون منطقة خادعة للغاية عندما يرى أن العنف فعل علاجي. فالكولونيالية تخلق مواطناً أصلياً حسوداً ومؤذياً، وحرب التحرير أعطت تعبيراً لبعض هذه المشاعر. ويمكننا من خلال وضع إشكالية لمفهوم العنف أن نرى أن قانون يعرف أنه لن يؤدي إلى تأسيس تحرير كامل، «يتعلق بقطاعات الشخصية كلها» (WE, 310). وأنا أرى أنه فهم الإشكالية أكثر مما كان يُعتقد.

الفصل السادس

تحويلات جذرية : نحو ثقافة مقاتلة

«في خضم أعظم الأخطار، يتبنى الجزائري أشكالاً حديثة من الوجود ويمنح الشخص الإنساني أقصى درجات الاستقلال».

Fanon, *L'An V de la révolution française*

يزعم فانون أن المشاركة في عمل عنيف توفر الأساس للوعي الوطني لأنها تعبئ الشعب بوصفه مجموعة، وتدفعه في اتجاه واحد، لكنه في مقدمة السنة الخامسة يشير إلى أن «قواتنا لا تزيد على خمسة آلاف رجل سيئي التسليح». ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به العشرة ملايين جزائري الآخرين؟ كيف يمكن تعبئتهم بالنضال المسلح وتطوير وعي وطني إذا كانت القلة فقط تقوم بدور مباشر؟

أحد الحلول الفورية لهذه المشكلة، وإن كان حلاً جزئياً، يقدمه فانون في «كراسة مالي» التي كتبها في عام ١٩٦٠، حيث يكتب أن دور الكوماندو هو إيقاظ السكان، «وطمأننتهم بشأن المستقبل، وعرض تسليح جيش التحرير الوطني، وفصلهم نفسياً وعقلياً عن سطوة العدو» (AR, 189). إن النجاح العسكري يأتي في المرتبة الثانية بعد معركة الأفكار.

هل انخراط جماهير الشعب في العنف هو مشكلة استراتيجية خالصة؟ هل يكون فانون إلى جانب الانخراط المباشر للجميع في المواجهات العنيفة الجسدية بوصف ذلك جزءاً من العملية الثورية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجب استنباط المزيد من أشكال النضال الثقافية المتقدمة والوسيلة؟ أما في ما عني الرغبة في انخراط الجميع في العنف، فالجواب، على أحد المستويات، هو نعم. إذ على الرغم من كل شيء، يظل العنف الحقيقي الطريقة الأكثر مباشرة للتخلص من الوعي العبودي القديم والصيرورة جزءاً من حركة وطنية.

لكن يجب علينا أن نتذكر نقد قانون لعنف المواطن الأصلي المُتسم برد الفعل والطيش، وكذلك «وهم الفورية الخاص بعضلاته». ومع أن «اختراع» وعي وطني يهدف إلى إشراك الشعب في النضال، فإنه لا يمكن إنتاجه بالعنف وحده. إن ما يسميه قانون «ثقافة مقاتلة» يتوسط بين المنظمة والنشاط الجماهيري، ويوحى في الوقت نفسه كيف يمكن أن تتكون الذاتية بصورة إيجابية. إن ما يهم حقًا ليس واقع العمل العنيف، بل السياق الثقافي الذي يحصل فيه، لأن سياق ثقافة مقاتلة يهيئ الأرضية لـ «تحوّل جذري في الوعي» وللتطور اللاحق لوعي وطني أصيل.

يصر قانون على أن إقامة علاقات بالشعب تعني إخضاع العسكري للسياسي. فهناك قسم صغير من الشعب له صلات مباشرة بالعسكريين، ولذلك فإن تطوير صلات سياسية بالجماهير يصبح شأنًا أساسيًا. وتم تناول إشكالية إشراك الجماهير في النضال تناوّلًا استراتيجيًا في مؤتمر الصومام. وكما رأينا، ضمت معركة الجزائر قسمًا كبيرًا من سكان المدينة، ما حرك أخيلة من هم غير مشاركين مباشرة. ولأن نضال تحرير الأمة حقيقي، وغير متخيل، هناك علاقة قوية بين العنف الحقيقي المضاد للكلونيالية، والعنف الرمزي المضاد لها، والعنف المتخيل المضاد لها. وتظهر قوة الخيال في مقالة قانون «هذا هو صوت الجزائر»، حيث الذين يستمعون إلى الإذاعة لا يُنشئون أمة من الفراغ، ولا من مجرد أمواج الأثير، بل في منابر النقاش والجدال التي تصدر عن أصوات الإذاعة. فيجري تخيل المعارك وإحراز الانتصارات. ويعلن قانون أن أمة جديدة تخرج إلى الوجود بإرادة من وعي الشعب الجزائري.

في رسم قانون التخطيطي للنشاط المضاد للكلونيالية - الذي هو يقلد في الواقع نمطي المنطق، المانوي والديالكتيكي - يتحدد تنظيم المقاومة الأولى من المستعمر. أي إن أعمال المحتل «تحدد المراكز التي حولها تصبح إرادة الشعب في البقاء منظمة» (DC, 47). ومن كويكبات الساخطين الثقافية المختلفة، يتطور «كون كامل من المقاومات» «ليبر رفض وجود المحتل» (DC, 93). وتمثل هذه الاحتجاجات ولاء عنيّدًا للتقاليد، لا بسبب أي قيمة متأصلة في التقاليد، بل لأن التقاليد كانت تمنح ملاذًا من ضراوة الكولونيالية. ويدعو قانون هذه السلبية «آلية دفاعية». فعلى سبيل المثال، قد لا تخدم ممارسة طقوس معينة كثيرًا

بوصفها التزامًا ورعًا بالتقاليد، بل بالأحرى بوصفها شكلاً من المقاومة ضد المستعمر والاعتراف به، وهو الذي كان يصر على تدمير تلك التقاليد. إن «مرحلة القتال» تتخلص من الهاجعين، فتنتفح حياة جديدة في عناصر خاملة سابقًا، وتعيد تقويم الرموز والممارسات الثقافية الجزائرية، علاوة على إدخال ثقافات جديدة مولودة في النضال.

إن حياة المستعمر الثقافية، إذ هي تحت هجوم متواصل خلال حقبة الكولونيالية، كانت حياة خاضعة، وكانت تنكمش وتجف باستمرار. ولا يعاد تنشيطها، ومعها الذاتية، إلا خلال فترة إزالة الاستعمار، حين تصبح ثقافة مقاتلة حيث يصبح النضال من أجل طريقة جديدة في الحياة و«أساليب الحياة اليومية» للمواطن الأصلي واحدًا وهو نفسه.

أولاً: مواقف مضادة حيوية

إن رد فعل الجزائري المعادي لكل ما هو فرنسي هو صفة مميزة لهذا الموقف المانوي الذي يبدو أول وهلة من بقايا وعي شكاك يستمتع بأنه مشاكس لمجرد المشاكسة، قائلاً باء لألف الآخر، وألفاً لباء الآخر. يرفض المستعمر قيمًا، «حتى لو كانت جذيرة بالاختيار موضوعيًا» (DC, 62)، لأنها قيم المحتل. وهذا الميل لرفض أي شيء تأتي به الكولونيالية لمجرد أنه كولونيالي، وتقدير مساهمات المستعمر كلها بطريقة ازدرائية، هو في الواقع تعبير عن إطلاقية المواطن الأصلي التي وصفها فانون في مقالته عن «الطب والكولونيالية» المنشورة في السنة الخامسة (DC, 121-146).

يمكننا أن نفكر أن أي مجتمع سيرحب من دون تحفظ بمعرفة أو اكتشاف وسائل تخفف الألم وتحسن الصحة. لكن المستعمر، بدلاً من أن يعترف بالتقانة الطبية المتقدمة بوصفها تحسناً، يرى في هذه التقانة «دليلاً على توسيع سيطرة المحتل على البلاد». قد يبدو رد فعل المواطن الأصلي، كما رد فعل الشكاك، رداً صبيانياً لكنه يضرب بجذوره عميقاً في الواقع. وفي العالم الكولونيالي، يعتقد فانون، أن الطبيب الكولونيالي، مع أخذ المثال الجزائري في مقدم الاعتبارات، غالباً ما يكون مرتبطاً بالجيش، وبالتالي يُنظر إليه بحق بوصفه

جزءًا من نسق يعمل عمل رجل الشرطة. ومن الصعوبة بمكان في مثل هذا الجو أن يكون «موضوعيًا»، لأنه لا وجود لحقيقة موضوعية^(١).

يتسم الطب في الغرب بالثقة وحسن النية. ويؤخذ قَسَمُ أبقراط على محمل الجدد، وهناك سلسلة كاملة من الضوابط لفرض أخلاقيات مهنة الطب. أما في المستعمرات، فإن «الحقيقة التي يُعبر عنها موضوعيًا يتم إفسادها باستمرار بواسطة كذبة الوضع الكولونيالي» (BS, 128). ويختلف الموقف تمامًا إزاء الطب الغربي (طب المستوطن). ولأن «الطبيب والمريض يتيمان إلى نوعين من البشر لا يمكن أن يتصالحا»^(٢)، فإن النقاش بينهما يشكل خصامًا كاملاً. المريض الذي يدخل عيادة الطبيب يكون متوترًا وقاسيًا. يقول الأطباء: «هؤلاء الناس أجلاف وغير مؤدبين». ويقول المريض: «أنا لا أثق بهم (...) أعرف كيف أدخل إلى مشفاكم، لكنني لا أعرف كيف أخرج - هذا إذا خرجتُ» (DC, 127). ولأن كل شيء يتم تعديله من جانب النظام الكولونيالي، لا إمكانية لوجود مكان حيادي للتمييز بين الموضوعي وتكَلّف الموقف. وفي النظام الكولونيالي يتم إنشاء فكرة ما هو الحقيقي من خلال تفسير مانوي. فبالنسبة إلى المواطن الأصلي، قول «لا» لـ «النعم» الفرنسية يمكن أن يكون الحقيقة الوحيدة. إنه لموقف عدائي بالمطلق لا يفسح مجالًا لأي تعديل. والمطلق هنا مانوي، يعتبر من الخطأ الأخذ بأي تعديل أو حل وسط، ويرى فيه تنازلًا للعالم الكولونيالي؛ «كل تعديل يرى فيه المحتل دعوة لإدامة الاضطهاد، واعترافًا بالعجز الفطري»؛ وأي اتفاق مع مجتمع المستعمرين يشير إلى قبول، هو إشارة إلى الرغبة في الاندماج.

في الوضع الكولونيالي، حيث إخضاع جسد المستعمر يبرز بصورة خاصة، يتخذ الطب معنى إضافيًا. ويكون رد فعل المواطن الأصلي «بطريقة قاطعة ومن دون تمييز» (DC, 122) لأن ابتلاع قرص دواء يشكل شعورًا بالإصابة المرضية من السلطة الكولونيالية. وباختصار، فإن الكولونيالية دخلت الجسد، وغزت

(١) يمكن عقد مقارنة مثيرة للاهتمام مع السجل بشأن مقاومة مبيكي لقبول جواب «علمي» عن مرض الإيدز في جنوب أفريقيا.

(٢) Hussein A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum (٢) Press, 1985), p. 96.

الأعضاء الداخلية، وهذّدت المناعة الطبيعية للمواطن الأصلي، ما يجعل من قرص الدواء لا شيء سوى توسيع للسلطة الكولونيالية.

يعتقد فانون أن القَدَرية التي يظهرها «الرفض الظاهري مثلاً لأب أن يُقر بأنه مدين بحياته للعملية الجراحية التي أجراها له مستوطن يجب أن تُدرس في ضوءين»:

«الشخص المستعمر (...) في بلدان متخلفة، أو المحروم في أنحاء العالم كلها، لا يرى الحياة على أنها ازدهار أو تطوير الإنتاجية الأساسية، بل على أنها نضال دائم ضد الموت الكلي الحضور. ويُنظر إلى هذا الموت الدائم التهديد على أنه مجاعة مستوطنة، ونقص في العمالة، وارتفاع في معدل الوفيات، وعقدة نقص، وغياب لأي أمل في المستقبل. كل هذا القضم لوجود المستعمر يميل إلى جعل الحياة شيئاً يشبه موتاً غير مكتمل».

في سياق موت حيّ، تكون «علة الوجود» المانوية الكولونيالية مكتملة: «أعمال الامتناع أو الرفض للعلاج الطبي ليست رفضاً للحياة، بل استكانة أعمق أمام ذلك الموت القريب والمُعدي» (DC, 128).

ليس مما يثير الدهشة أنه لم يكن بالإمكان فصل الخدمات الطبية الفرنسية عن الكولونيالية الفرنسية. فالأطباء ومعلمو المدارس والمهندسون يختلفون حرفياً اختلافاً طفيفاً عن رجال الشرطة والمظليين وكوماندوس الجيش، ويمكن وضعهم جميعاً في «سلة واحدة». ولأن الكولونيالية نسق شامل، يجب رفضها بصورة شاملة. لا حاجة للفروق الدقيقة. فكما رأينا، فإن الطب جزء من نسق الانضباط، تم إدخاله إلى الجزائر في الوقت نفسه الذي أدخلت «العنصرية والإذلال»، وهو يجد طابعه الأكثر نزاعاً للإنسانية في مراقبة ألم الذين يخضعون للتعذيب. وهذا مثال متطرف على المخطط الطبي الكولونيالي الذي يقوم مشروعه على نزع إنسانية المواطن الأصلي. فهذا المواطن الذي يُحط من قدره ويتعرض للتلوث والإصابة بالأمراض، هو موضوع التصنيفات الطبية، ونظرة النظام الكولونيالي إلى الممارسة الطبية تدرج بوصفها وسيلة للسيطرة والتحكم السياسيين. والاهتمام العملي للنظافة الصحية هو جزء من مشروع ضبط الجسد، وترويض قوة العمل المحلية، وتجزئة السكان الذين يُنظر إليهم على

أنهم مصدر لثروة عظيمة وخطر جسيم. إن موقف المواطن الأصلي من التحسينات الصحية «بوصفها دليلاً على تمدد سيطرة المحتل على البلاد» عبّر عن الحقيقة^(٣). ومع ذلك، فإننا نواجه غموضاً أيضاً. ما العمل في مواجهة أزمة طبية لا تنفع فيها الأدوية التقليدية، في حين يُعتبر علاج الطبيب الأوروبي إهانة؟ إن المريض يغدو «أرض معركة لقوى مختلفة ومتعارضة» (DC, 131).

يرى فانون في كتابه معذبو الأرض أن النسق الكولونيالي هو أيضاً يتعلق بعمل إقحام المواطن الأصلي ضمن تقاليد معينة. ففي السياق الطبي نجد الفهم القائل إن المعالج «التقليدي» لا يعبر عن العادات فقط، ولا حتى العلاج، لكن عن حقيقة اجتماعية أيضاً. ومع أن المواطن الأصلي يحدده هذا العالم المانوي، فهو ليس مجرد ضحية، ولا يعتنق التقاليد من دون تفكير. ولأن للعلاقات مع المعالج التقليدي انعكاسات نفسية وسياسية مباشرة، حتى لو كان المستعمّر يدرك مزايا الدواء الحديث كالبنسيلين، سيكون عليهم أن يستمروا في إجلال العلاجات التقليدية (DC, 130-131). فالتخلي عن المعالج التقليدي يتضمن خطر النبذ من المجموعة الاجتماعية. وفي الواقع، فإن أي تعديل هو علامة على عدم الولاء لأن الموقف المانوي يعكس الأشياء كما هي على حقيقتها. ولا مجال للنقاش أو الاختيار. وعلى الرغم من الكلام البليغ عن «الفردية»، فإن الكولونيالية تنظر دائماً إلى المستعمّرين على أنهم كتلة صماء. ويتبع ذلك فوراً عدم ثقة المواطن الأصلي بالبلاغة الكلامية: إما نحن أو هم. وهذا هو السبب في أن معالجة الحالة «الفردية» من التهاب السحايا بدواء غربي، مثلاً، تُوجب معالجتها اجتماعياً بصورة فورية من خلال زيارة المعالج التقليدي.

هذه المقاومة الدفاعية والعدائية والسرية للمجتمع الكولونيالي تميّز فترة السيطرة في الحكم الكولونيالي، وهي فترة تتم فيها محاولة كسر الاقتصاد والحياة الثقافية للشعب وتنتج ثقافة مانوية وتقاليد محرّفة ومشوّهة: «لا تكتفي الكولونيالية بمجرد إحكام السيطرة على شعب ما وإفراغ دماغ المواطن الأصلي

(٣) انظر: Lynette Jackson, «The Story of Chibheura (Open Your Legs) Exams» in: George C. Bond and Nigel C. Gibson, *Contested Terrains and Constructed Categories: Africa in Focus* (Boulder: Westview, 2002).

من كل شكل أو محتوى، بل تتوجه إلى ماضي الشعب المضطهد، من خلال نوع من المنطق المحرّف، فتُحرفه وتُشوّهه وتُدمره» (WE, 210). وفي ظل السيطرة الكولونيالية، تجري منازعة الثقافة وإلجاؤها إلى السرية والانقراض. وثقافة المستعمر التي هي دائماً في حالة انكماش، وتغدو أكثر فأكثر «ذبولاً وخمولاً وفراغاً»، تعكس الفقر والاضطهاد. وإذا يتنقل المواطن الأصلي من «الرفض اليائس» إلى الثورة النشيطة، يجري تحذّي عادات المانوية. ومع إزالة الاستعمار تنشأ فرصة لسلوك جديد بصورة جذرية في كلّ من الحياة العامة والحياة الخاصة، فرصة لبعث ثقافي حيث تولد مفاهيم إيجابية عن تقرير المصير، لا تقوم على الأمر الواقع الكولونيالي. ويدّعي فانون أن «الصدمة التي كسرت أغلال الكولونيالية لطّفت الميول الإقصائية، ولقّصت المواقف المتطرفة، وجعلت من آراء عشوائية معينة آراءً عفى عليها الزمن» (DC, 139).

في حين أن المرحلة الأولى من مقاومة الكولونيالية تعبّر عن علاقة متبادلة متناقضة بين التقاليد والمقاومة، تعبّر هذه المرحلة الثانية عن انكسار هذه الصلة. فبدلاً من تثبيت التقاليد، تسعى ثقافة مقاتلة لصوغ علاقات جديدة تماماً بين الشعب. ويعلن فانون أن القتال من أجل التحرير «يحرّك الثقافة ويفتح أمامها أبواب الإبداع». وهذا النضال الديالكتيكي لأنه «لا يعيد إلى الثقافة الوطنية قيمها وأشكالها السابقة»، بل هو «يهدف إلى مجموعة علاقات مختلفة جذرياً بين البشر لا يمكن أن تترك شكل ثقافة الشعب أو محتواها على حالهما» (WE, 245-246). ومفهوم فانون الديالكتيكي للثقافة الوطنية يفصله عن المفكرين الوطنيين الذين يرون في الثقافة مخزوناً من الرموز والتقاليد والعادات وغيرها؛ وبدلاً من ذلك، يجري خلال «مسار القتال» تبني تقنيات كان الشعب الجزائري ينبذها سابقاً ويبدأ بالضعف «الإحساس الآلي بالانفصال وانعدام الثقة» بكل ما يتعلق بالنظام الكولونيالي (DC, 126). ويشير مثل هذا التغير إلى تطور ديالكتيكي، حيث إن ما كان يتم تحاشيه باعتباره جزءاً من النسق الكولونيالي يصبح بصورة واعية شيئاً يحظى بالتقدير ويُستعمل في النضال. في الثقافة المقاتلة «يغدو كل شيء ممكناً» (DC, 145).

أي نوع من الديالكتيك المفتوح نتحدث عنه هنا، حيث يبدو كل شيء ممكناً؟ في واقع الأمر، إن مفهوم امتلاك التقنيات الحديثة والاستيلاء عليها لا

يعني أن الحركة مدينة للنسق الكولونيالي. ولم يبطل وصف قانون السابق للانقسام المطلق للمانوية الكولونiale. فواقع أنه يمكن «الاستيلاء على» تقنيات بوصفه عنصرًا في كيفية «جعل كل شيء ممكنًا» هو دياكتيك داخلي للكولونiale. لم تعد الاستراتيجيات العقلية والحقيقية التي يتبعها المواطن الأصلي مطوّقة بالمنطق المانوي، والتمثل السريع لـ «أشكال التقانة الحديثة» (DC, 145) لا يضمن موقفًا غير نقدي مستجد منها. وبدلًا من التركيز على كيف أن التقنية جزء من النسق القمعي، يجهد قانون في وصف التحولات في المواقف بين المستعمرين. والتغير هو نتيجة كيفية وضع التقنيات (مثل الدواء الغربي) في «خدمة» الشعب. إن الحظر اللاحق الذي فُرض على المضادات الحيوية ولقاحات التيتانوس والإثير (Ether) والسيرتو، الذي أوجد مشكلة صحية رهية لجيش التحرير الوطني، أدى إلى رد فعل مهم. إذ غدا الأطباء الذين كانوا يُعتبرون سابقًا سفراء للنسق الكولونيالي «مندمجين مجددًا في المجموعة»، ودفعت القيود المفروضة على توافر الأدوية الأوروبية المتعاطفين الذين يمكنهم الحصول على الأدوية، إلى النضال. ويعتقد قانون أنه في المناخ الطوباوي (المثالي)، أصبح الطبيب الجزائري «الذي ينال على الأرض مع رجال ونساء من جبل ميشاتا، ويعيش دراما الشعب (...) جزءًا من الجسم الجزائري» (DC, 142)، كما جُرّد المضاد الحيوي من متعلقاته السلبية، وجرى تمثيل «أحدث أشكال التقانة»، «بمعدل غير اعتيادي» (DC, 145). كان مناخًا إبداعيًا وديناميًا بصورة رائعة، شارك فيه قانون، وقارب منع الأمراض بطرائق جديدة.

هكذا، وخلافًا للأوصاف اللاذعة للمانوية الكولونiale في مقالة «بشأن العنف»، حيث يوصف المواطن الأصلي بمصطلحات تخص حدائق الحيوانات، يعبر قانون في السنة الخامسة عن نوع مما بعد الكولونiale حيث تنبعث الحياة في الخانعين. إن التجربة المعاشة التي يأتي وصفها في الخامسة هي ظاهرة اجتماعية تحرر وتتجاوز قيود الحدود المادية والعقلية التي يضعها النظام المكاني الكولونيالي. ومثل هذا الصوغ للمفاهيم يمكن تحصيله من خلال التجربة المعاشة لا بوصفها واقعًا يعكس البنية الاجتماعية فحسب، بل بوصفها تجسد دياكتيكًا التوترات والتناقضات التي تنشئ النضال من أجل تشكيل وقائع جديدة.

في مناخ السنة الخامسة شبه المثالي، لا يعود التابع سابقاً الموضوع المنزوع الإنسانية للنظام الكولونيالي، ولا متحدتاً من بطن نظام التمدين الكولونيالي أو مقلداً له. وبدلاً من ذلك، فإن التابع يتكلم^(٤). وتعني التجربة المعاشة للفرد الاجتماعي الذي يصفه قانون عالماً من علاقات جديدة، يمزق العائلة والعمل والمجتمع المحلي. ويرى قانون أن هذا النضال التحرري الوطني ليس عودة إلى الماضي، بل إطلالة على المستقبل.

ختم قانون كتاب جلد أسود باقتباس من ماركس يقول: «إن الثورة الاجتماعية (...) لا تستطيع أن تستمد أشعارها (Poetry) من الماضي، بل من المستقبل فحسب». ومع أن النقاد يؤكدون أنه قلل من أهمية مدى استطاعة الثورة الجزائرية أيضاً على «أن تتجرد من خرافاتها كلها المتعلقة بالماضي (مقتبسة في: BS, 223)، فإن إحدى نقاط قوة قانون بوصفه منظراً هي قدرته على اعتناق فكرة بوصفها مطلقاً، ومتابعتها دياكتيكياً حتى نهايتها. ويعبر كتاب السنة الخامسة عن مطلق معادٍ للكولونيالية (هو تقرير المصير الذاتي للجزائر) لا كمجرد انقلاب للنظام الكولونيالي، بل باعتباره حركة خلاقة تسعى بصورة غير مرتبة من أجل بداية جديدة. ويرى قانون في مقالاته أن الحجاب، وهو شيء من «التقاليد»، والمضادات الحيوية والإذاعة، وهي أشياء من «الحداثة»، تفقد قوتها الرمزية خلال الثورة، إذ تنفصل عن سياقاتها الثقافية الأصلية.

نُشر كتب السنة الخامسة للثورة الجزائرية، كما يشير الاسم، في السنة الخامسة للثورة (١٩٥٩). وكتب فيه قانون وجمع المقالات التي كتبها في فترة ثلاثة أسابيع خلال فصل الربيع، متشرباً أوكسجين الثورة، وبانياً هذه المقالات على أساس العمل الميداني حين كان يتنقل في الريف الجزائري دعماً لجهة التحرير الوطني. لكنه كان في الواقع يفكر في تأليف كتاب يمكن أن يعكس التغيرات الجذرية في المجتمع الجزائري منذ استقالته من مستشفى بلدية - جوينفيل وإعلانه التماهي مع الثورة الجزائرية في عام ١٩٥٦. كان هذا الكتاب يعكس مرونة فترة ثورية^(٥).

Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in: Cary Nilson and Lawrence (٤) Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture* (London: Macmillan, 1988).

(٥) سجل بيار بورديو، بوصفه عالم اجتماع يقوم بدراسة ميدانية في أواخر خمسينيات القرن =

كان فانون يأمل أن يثير الكتاب الجدل في صفوف المثقفين اليساريين الفرنسيين بشأن ما كان يدور في الجزائر. وبوصفه رئيس تحرير جريدة جبهة التحرير، المجاهد^(٦)، وعضواً في وزارة الإعلام لاحقاً، كان فانون مهتماً بتمثيل الثورة الجزائرية في فرنسا. وهو لم يقارع المعلومات المضللة التي تروجها الصحافة الكولونيالية المحلية والعالمية فحسب، بل استعمل صفحات الجريدة لمساجلة اليسار الليبرالي الفرنسي والرد عليه^(٧). ومن أجل توسيع النقاش بشأن الثورة الجزائرية في صفوف الراديكاليين الفرنسيين (أي خارج مجموعة الراديكاليين الصغيرة التي كانت تدعم الثورة، مثل سارتر ودو بوفوار وجينسون^(٨) (Jeanson))، نشر فانون موضوع «الأقلية الجزائرية الأوروبية» في

= العشرين في منطقة القبائل، التغيرات الجذرية الجارية آنذاك: «لا أحد على غير وعي بواقع أن فجوة عميقة تفصل الآن المجتمع الجزائري عن ماضيه وأن تغيراً لا رجعة فيه قد جرى (...) آثار الوضع الثوري الاضطراب في التراتبات الهرمية الاجتماعية السابقة التي غدت الآن مرتبطة بنسق من القيم عفى عليها الزمن، وحل مكانها رجال جدد جرى منح السلطة لهم لأسباب لا تتعلق بالنسب أو الثروة أو المكانة الرفيعة الأخلاقية أو الدينية»، انظر: Pierre Bourdieu, *The Algerians* (Boston: Beacon Press, 1962), p. 182.

كما علّق بورديو على الحجاب بوصفه تحولاً اجتماعياً في «الحرب والتحول الاجتماعي في الجزائر»، انظر: *Etudes Maghrébines*, 7 (Spring 1960), pp. 25-37.

(٦) تم جمع كثير من المقالات في كتاب *(Toward the African Revolution (AR))*. وهناك مقالتان جرى حذفهما من الطبعة الإنكليزية: البيان الذي أعلن في مؤتمر أكرّا ١٩٥٨، انظر: «Accra. L'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie», *El Moudjahid*, 1, no.34, 24/12/1958, et «Culture nationale et guerre de Libération», *El Moudjahid*, 2, no.39, 10/4 1959.

(٧) أعاد فانون تنظيم صحيفة المجاهد، الناطقة الرئيسة باسم جبهة التحرير الوطني الجزائري في عام ١٩٥٧. ولأنها كانت تُحرّر في الجزائر، ازدادت صعوبة نشرها ولم يجر توزيعها إلا بين حين وآخر. وانتقلت في أواخر عام ١٩٥٧ وبدأت هناك بالظهور نصف شهرية إلى هذا الحد أو ذاك، برئاسة تحرير فانون (صدر منها ثمانية وأربعون عدداً بين أيلول/ سبتمبر ١٩٥٧ وكانون الثاني/ يناير ١٩٦٠).

(٨) رأى فرانسيس جينسون الفقر في صفوف الجزائريين خلال الحرب وانتقد المجزرة في سطيف. وهو عاش في الجزائر عام ١٩٤٨، وعاد ليصبح واحداً من أبرز المستقدين للجزائر الفرنسية. ودعماً لجبهة التحرير الوطني، كتب هو وكوليت جينسون كتاب: *Algérie- hors- la- loi* (Paris: Editions du Seuil, 1965).

أعاد الكتاب نشر كراسات جبهة التحرير ومقابلة مع ناطق مجهول بلسان الجبهة، أغلب الظن أنه كان عبان. وبدأ جينسون العمل مع الجبهة عام ١٩٥٦ وأنشأ «شبكة جينسون» بهدف دعم النضال من أجل الاستقلال. وحوكم أعضاء «شبكة جينسون» أمام محكمة عسكرية في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٠. وأدين جينسون غيابياً وغيره من أعضاء الشبكة بتهمة المساس بأمن الدولة.

مجلة *Les Temps Modernes* (الأزمة الحديثة) في حزيران/يونيو ١٩٥٩. وستغدو المقالة التي عالجت أهمية وجود أقلية تناضل ضد سلطة مهيمنة، الفصل الأخير من الكتاب. وخاطبت، مباشرة، اليسار الفرنسي الذي كان، على الرغم من كونه يمثل أقلية، قادرًا على التأثير في مجريات الأحداث. وهذه المقالة التي كانت تعكس وضع قانون الشخصي بوصفه جزءًا من أقلية إثنية، ومن أقلية سياسية في آن واحد، تناولت «المسألة اليهودية» أيضًا. فبدلاً من أن يكون اليهود الجزائريون أقلية مستعمرة، مثل الأوروبيين في الجزائر أو الأفريكان والبريطانيين في جنوب أفريقيا، فإنهم وهم الذين عاشوا في الجزائر لأكثر من ألفي عام احتلوا حيزًا ومستقبلًا تاريخيين مختلفين بصورة كاملة:

«كانت إحدى المناورات الأكثر خبثًا التي مارستها الكولونيات في الجزائر، ولا تزال، إيقاع الفُرقة بين اليهود والمسلمين. عاش اليهود في الجزائر لأكثر من ألفي عام؛ وهم بذلك جزء لا يتجزأ من الشعب الجزائري (...) ويجب على المسلمين واليهود، أبناء الأرض نفسها، أن لا يقعوا في فخ التحريض. وعليهم عوضًا من ذلك أن يشكلوا جبهة مشتركة في وجهه، وأن لا يسمحوا لأنفسهم بأن يُخدعوا من طرف الذين كانوا حتى عهد ليس ببعيد يعتزمون ارتجالاً إبادة اليهود بصورة كاملة لأن ذلك خطوة مفيدة في تطور الإنسانية» (DC, 155).

أصبح مستشفى بليدة - جوينفيل في عهد قانون معروفًا بأنه مكان صديق لجبهة التحرير الوطني. وعلى الرغم من غارات الشرطة المتكررة عليه، فإن شيئًا لم يُكتشف فيه. وقد اشتمل ملحق مقالة «الأقلية الجزائرية الأوروبية» على شهادتين لأوروبيين انضموا إلى الحركة. وكان الأول زميله تشارلز جيرونيمي؛ والثاني رجل شرطة، هو بريسون إيفون الذي بلغ حد الاشمئزاز بسبب التعذيب الكولونيالي وبدأ العمل عميلًا مزدوجًا لمصلحة جبهة التحرير. وباستطلاع

= كان قبل ذلك محررًا في دار نشر سوي التي نشرت لقانون كتاب جلد أسود. ونتيجة اهتمام جينسون بالكتاب، التقى قانون، لكن اللقاء لم يكن موفقًا. ويري جينسون لاحقًا في تذييل لطبعة ١٩٦٥: «في عام ١٩٥٢ كنا على وشك قطع العلاقات بيننا (...) فبعد أن وجدت أن مخطوطته مثيرة للاهتمام بصورة استثنائية، اقترفت خطأ إخباره بذلك، ما جعله يشك في أنني كنت أنكر، بالنسبة إلى زنجي، ليس الأمر شيئًا للغاية». ونتيجة لذلك، طلبت منه مغادرة المكان وعُبرْتُ عن ردة فعلي بأكثر التعبيرات حيوية - التي استوعبها بحسن طوية».

خفايا العنف المتبادل، تحدى قانون كلاً من الليبراليين الفرنسيين وجبهة التحرير لإعادة التفكير، وادعى أن الثورة الجزائرية لم تكن بشأن «همجية تحل محل همجية أخرى، واحدة تسحق الإنسان والأخرى تسحق الإنسان» (DC, 32).

همّشت صحافة المؤسسة الحاكمة كتاب السنة الخامسة. وأصبحت الصحيفة مشؤومة أكثر من كتاب مناهض للبروباغاندا (الدعاية). فهو نفذ حرفياً إلى ما تحت الجلد الفرنسي. ونشر ما سمّاه قانون «واقع الأمة»، وهو أول عنوان له، يصف التغيرات في العلاقات الاجتماعية التي تضمّنها ذلك الواقع. وخلف طابعه التعليمي والبرنامجي، يكمن دياكتيك أعمق، يعبر عن حال انبشاق الوعي والواقع. وادعى أن مجتمع المستقبل تأكد من قبل، وكانت المسألة تتعلق بتبنيه ومساعدته التطور في مجالات العلاقات بين النساء والرجال، أو العلاقات داخل الأسرة، أو في المواقف إزاء الطب الحديث، أو في الإذاعة، أو في مكانة الأقليات. فالمواقف المانوية القديمة كانت تتهاوى تحت ضغط الحركة الثورية. كان القديم يحتضر والجديد ينبثق.

في الوقت نفسه، اشتمل كتاب السنة الخامسة، في ترسيمه حدود الثورة، على نقد ضمني لذوي النزعة العسكرية في جيش التحرير الوطني، مبيّناً أن قوتها (الثورة) لا تكمن في معداتها العسكرية، بل في وعي الشعب الجزائري بالذات. وفي كتابه معذبو الأرض، وفي مواجهة الوطنيين الشرعيين الذين كانوا يفرطون في القلق إزاء التفوق العسكري للعدو، أبدى خبرة لا تقل عن خبرة فريدريك إنغلز (Frederick Engels) الذي أشار إلى كيف أن الإسبان الأقل عدداً وعدة هزموا بونابرت (WE, 63-64). ونراه في الكتاب نفسه يشير إلى هزيمة القوات الفرنسية في ديان بيان فو منذ عهد قريب، ويتحدى الآلة العسكرية الكولونيالية الفرنسية في الجزائر المؤلفة من نصف مليون رجل، ويقول:

«تغمض الكولونيالية عيونها عن الوقائع الحقيقية للمشكلة. وهي تتصور أن قوتنا تقاس بعدد رشاشاتنا الثقيلة. كان ذلك صحيحاً في الشهور الأولى من عام ١٩٥٥. ولم يعد صحيحاً اليوم (...) إن قوة الثورة الجزائرية تكمن بالتالي [لا في العسكر بل] في التحول الجذري الذي طرأ على الجزائري» (DC, 31-32).

يختتم مؤلفه بالكلمات التالية: «إن جوهر الثورة، الثورة الحقيقية التي تغير الجنس البشري وتجدد مجتمعًا (...) هو الأوكسجين الذي ينشئ ويستديم نوعًا جديدًا من الكائنات الإنسانية - تلك أيضًا الثورة الجزائرية» (DC, 180-181). إن الذي يستديم خلقه لنفسه ليس البنادق، ولا القادة، بل كائن الثورة الحي نفسه - الجزائر التي تفكر وتتفلسف وتحيا (في تقليد لماركس وهو يتحدث عن كومونة باريس).

تجربة الثورة المعاشة هي من الجذرية بمكان إلى حد أن كَوْن المرء جزائريًا يشتمل على جميع من يريدون أن يقاتلوا من أجل علاقات إنسانية جديدة في جزائر متعددة الثقافات. إذ استدعت الثورة «الواقع الجديد للأمة» التي تنبذ الخرافة المانوية القديمة القائلة بجزائر فرنسية. ويمد مبدأ التعدد الثقافي جذوره في البدايات الثورية، أي إن شعوب الجزائر يُحكم عليها بما تفعل وبكيفية تصرفها، وليس بتجريدات أنطولوجية. وتقوم إعادة تشكيل الجزائر على أساس إعادة تشكيل الذات، أو ما يسميه قانون «تحوّلًا داخليًا» (DC, 179)، مجردًا من «الترسبات العقلية للعوائق العاطفية والفكرية التي نشأت بسبب مئة وثلاثين عامًا من الاضطهاد». وهنا تشبه كتابة قانون آراءه في كتاب جلد أسود، حين يتحدث عن ديكالكتيك الوعي الذي هو «متأصل في عيونه نفسها»، ولا «ينظر إلى الشامل» (BS, 135). لكن حين يصل ذلك الديكالكتيك إلى شعر الزنوجة من أجل جوهره، فإن الشخصية الجديدة لـ السنة الخامسة هي نتاج سرد جديد عن أفريقيا، وهي في حالة حركة، حيث «السلاسل الصدئة» تكسر مراسيها. وفي ديكالكتيك يذكر بكتاب هيغل فينومينولوجيا الروح، أكدّ السنة الخامسة قوة الوعي، وتحديدًا إذا كان وعيًا أفريقيًا، في تغيير الواقع. وتعبّر الصحيفة بقوة عن التزام قانون بالثورة الجزائرية والإنسانية الجديدة التي جرى تصويرها مسبقًا خلال النضال؛ وهي بهذا المعنى تختلف اختلافًا بيّنًا عن الحدود العنصرية في كتاب جلد أسود. إنه وعي عملي أكثر منه ميتافيزيقي (WE, 247). وهذا لا يعني أن قانون لا يعي بمرارة العنصرية في صميم المشروع الكولونيالي، لكن هدفه يتغير من رؤية جلد أسود بشأن كَوْن السود والبيض يدًا بيد (BS, 222) إلى إنسانية جديدة تبرز خلال ممارسة الثورة الجزائرية. وهو يعلن في مقدمة السنة الخامسة: «إن شكل ومحتوى الوجود الوطني يوجد حاليًا في الجزائر (...) ولا إمكانية للعودة إلى الوراء (...) إن الوعي الوطني في الجزائر

(...) هو الذي يجعل أن لا مناص من أن الشعب يجب أن يمسك مصيره بيديه» (DC, 28)، (والتشديد من جانبنا).

غالبًا ما تعرّض مقطع «بشأن العنف»، الوارد في كتاب معذبو الأرض، للنقد لسببين اثنين. الأول، لأن العنف يوصف بالمحرّر، فإن من المعتقد أن قانون يصفح ببساطة عن سفك الدماء. والثاني، أنه لوحظ أن المواطن الأصلي هو دائمًا رجل - المستعمر، المواطن الأصلي، الفلاح، العاطل عن العمل، الرجل المتضور جوعًا، الثائر، المناضل، رجل العصابات، المعارض - وبالتالي فإن المرأة غائبة؛ أو هي عندما تظهر لا تظهر إلا بوصفها مساعدة، أو متولّية شؤون العناية، أو مخزنًا للذاكرة.

إن التحولات الجذرية التي يرسمها قانون في السنة الخامسة تصل إلى جذر «الأمة» من خلال تخطي حدودها في هجوم قاري ذي مد خارجي وداخلي في آن واحد. هو يتحدى المفهوم الأساسي للأمة بشأن الهرمية الجنوسية للعائلة. فلئن كان الفلاح هو، في معذبو الأرض، في خط الصدع في الوعي الوطني، إذًا فهي المرأة في السنة الخامسة. وهما معًا، المرأة والفلاح، ليس لديهما ما يخسرانه، وأمامهما كل شيء ليكسباه من ثورة دائمة (WE, 175). ومع أن توصيفات قانون المانوية للوضع الكولونيالي هي أساسية حقًا لفهم هذا المشروع، فإنها أيضًا ضرورية لتجاوز المانوية. إن كتاب السنة الخامسة^(٩)، خصوصًا فصله الأول الذي يحمل عنوان «الجزائر من دون حجاب»، هو كل متكامل لفهم كتاب معذبو الأرض، مع الأخذ بالحسبان أنه عمل يقتصر على

(٩) جرى انتقاد قانون لعدم تقديمه بُغْدًا سوسولوجيًا للمرأة الجزائرية، ولعدم تمييزه بين الريفي والحضري، أو بين المرأة البرجوازية الصغيرة والمرأة الفقيرة؛ انظر: Madhu Dubey, «The 'True Lie' of the Nation: Fanon and Feminism,» *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10, no.2, (1998), pp. 2-28.

وفي الدفاع عن قانون، انظر: T. Denean Sharpley- Whiting, «Fanon's Feminist Consciousness and Algerian Women's Liberation: Colonialism, Nationalism and Fundamentalism,» in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999), pp. 329-53, and T. Denean Sharpley- Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1998).

تتمحور مقالة «الجزائر من دون حجاب» حول المرأة الحضرية (يعترف قانون: «لا ننظر هنا في المناطق الريفية حيث تكون المرأة غالبًا غير محجبة. ولا ننظر في وضع المرأة القبلية التي لا ترتدي الحجاب إلا في المدن الكبرى» (DC, 36).

الوضع الجزائري، في حين أن معذبو الأرض هو تحليل نقدي أعمّ لإزالة الاستعمار من أفريقيا. ويقدر ما أن فصل «بشأن العنف» الوارد في كتاب المعذبون ودراسات الحالة المؤلمة الواردة في «الحرب الكولونيالية والاضطرابات العقلية» يجعلان الفهم الشديد التبسيط للعنف أمرًا إشكاليًا، فإن قانون في «الجزائر من دون حجاب» كان ذا حساسية واضحة إزاء واقع أن الأعمال الإرهابية، حتى في سياق حرب تحرير جارية، لا تبعث على الصحو بطبيعتها. والواقع أن العكس قد يكون هو الصحيح. وتتبدى إنسانية قانون من خلال السؤال: «هل كانت الحرية تستأهل عواقب دخول تلك الدائرة الهائلة من الإرهاب والإرهاب المضاد؟» وعلاوة على ذلك، فإن النساء حين ينخرطن في العمل الثوري، ويستعملن الحجاب باعتباره تكتيكًا، فإنهن لا يتكرن أبعادًا جديدة لأجسادهن فحسب (DC, 59)، بل هن يخلقن أيضًا أبعادًا جديدة للمجتمع الجزائري. إن مفهوم قانون لتحرير النساء^(١٠)، وإن كان غير مُنجز وإشكاليًا (ويجب أن نتذكر أنه كتب هذا في أواخر خمسينيات القرن الماضي)^(١١)، كان مظهرًا بارزًا في نظريته المفتوحة إلى الإنسانية. أن يكون تحرر النساء مؤقتًا وجزئيًا فحسب يجعل الكثير من أفكار قانون إشكالية، لكنه لا يقوضها. بل على العكس، فإن واقع أن تظل فكرة تحرير المرأة مسألة حاسمة للجزائر ما بعد الكولونيالية^(١٢) يؤكد الطبيعة غير المنجزة لإزالة الاستعمار، وهو موضوع يحظى بأهمية فائقة في فصل «أفخاخ الوعي الوطني».

مع ذلك، ثمة توتر في كتابة قانون بين اهتمامه بالحرية الفردية ونقده الفردية الليبرالية التي يشجعها النظام الكولونيالي. الحرية الفردية توجد في التحرر الوطني، لكن هل هو يضمنها؟ ويكتسب هذا السؤال أهمية خاصة لدى النظر في حرية النساء. ففي الفترة المانوية من مقاومة الاستعمار الكولونيالي

(١٠) يقول قانون في حاشية إن هناك «قطعة مهمة يجب كتابتها عن دور النساء في الثورة». ويضع عددًا من عناوين الفصول - المرأة في المدينة، في الجبل، العاهرة التي تجمع المعلومات، المرأة في السجن - التي ستكون أساسية لـ «تاريخ النضال التحرري» (DC, 60n).

(١١) إن ملحق «الجزائر من دون حجاب» نُشر في البداية بعد «معركة الجزائر» مباشرة في المجلة الصادرة في المغرب، انظر: *Résistance algérienne*, May 16 (1957).

(١٢) Zouliha, «Challenging the Social Order: Women's Liberation in Contemporary Algeria.» (1999), in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999), pp. 354-66.

(قبل عام ١٩٥٤)، يصنّف الفرد من خلال الجماعة التي يصفها بصورة كاريكاتورية علمُ الاجتماع الكولونيالي وفكرته عن القبائل البدوية العربية والنساء المحجبات على أنهن كُتِل لا شكل لها من دون شخصية فردية. ويعتقد قانون أن فترة النشاط فقط (بعد عام ١٩٥٤) شهدت فردًا جديدًا، يختلف أشدّ الاختلاف عن الصورة الكولونيالية، أو الكولونيالي المقنّع. وهذه هي الفترة التي يتفحصها كتاب السنة الخامسة.

نتقل أولاً إلى مناقشة هذه الموضوعات في صوغ قانون في السنة الخامسة لمسألة هي كما يُزعم الأكثر إشكالية وإثارة للخلاف، وهي خلق امرأة جديدة وعلاقات جنوسية مغايرة. ففي هذه الكتابات نجد الفكرة الأوضح عن تابع يتحدث ويتصرف من دون سابقة، وليس من خلال أي مؤسسة ومن دون مساعدة من الخارج. ويرى قانون أن أحد المظاهر المركزية في الانتفاضة كان الدور الفريد والجلّي الذي قامت به النساء فيها، سواء من خلال حضورهن المادي أم عبر استيعابهن لمعناها:

«المرأة لا تقوم بمجرد الحياكة، أو إعلان الجِداد على الجندي. فالمرأة الجزائرية تقف في قلب المعركة. وهي، إذ يجري اعتقالها وتعذيبها واغتصابها وقتلها بالرصاص، تشهد على العنف المحتل وانعدام الإنسانية لديه. وهي، إذ تعمل ممرضة أو ضابط اتصال أو مقاتلة، تشهد على عمق النضال وعلى كثافته» (DC, 66).

ثانيًا: «الأصالة المطلقة» لأعمال النساء

بين كتابات قانون بشأن مجتمع المستقبل، ليس ثمة ما هو أوضح مما كتبه عن تحرير المرأة في كتاب السنة الخامسة. فهو يؤكد أن الثورة الجزائرية قد حررت النساء من اتكالية مزدوجة تنجم عن «التقاليد الإقطاعية» من جهة والكولونيالية من جهة أخرى. الكولونياليون يجبرون النساء على نزع الحجاب، لكن العمل ضد الكولونيالية هو الذي يتيح للنساء كسر الدائرة المفرغة والمطالبة بالمساواة مع المناضلين الرجال. وإن لعمل المرأة الثائرة تأثيرًا في المجتمع الجزائري بأكمله، ويدّعي قانون أنه «حتى الأب الجزائري، مؤسس

القيم كلها» مر بتغيير جذري. وهكذا، كما أن مجرد الاستماع للإذاعة يأخذ المستمع إلى تجربة معاشة مع الثورة، تصبح المرأة المناضلة نقطة مرجعية «تثير خيال المجتمع النسائي الجزائري إلى درجة الغليان» (DC, 108). أصبحت حرب الاستقلال حرباً شاملة. فبالنسبة إلى الفرنسيين، أصبح كل منهم عدواً ممكناً، وكانت سياستهم عنيفة ودموية من دون تمييز. وبالنسبة إلى الجزائريين، أصابت الحرب الجميع، ونتج منها انفتاح واسع للمجتمع. ويرى فانون أن هذا التراخي في التراتبات الاجتماعية وإطلاق طاقات إبداعية جديدة رسماً مسبقاً صورة الجزائر الاشتراكية الإنسانية، التي «ماهى بينها وبين تحرير النساء» (DC, 107).

لعل النقد الأكثر قوة وعمقاً لفانون خلال العقد الماضي هو الذي شنته منظرو النسوية وما بعد الكولونيالية، مركّزين على مقالة «الجزائر من دون حجاب»^(١٣). وتم توجيه الانتقاد للمقالة بسبب مساواتها بين المرأة والأسرة و«الأمة»، وبالتالي تطبيع عدم المساواة الجنسية^(١٤). ويتفق معظمهم مع ادعاء فانون أن تحرير المخيلة يجعل من المستحيل على المرأة الثائرة العودة إلى الوراء. لكن تحوّل المخيلة في وجه الاضطهاد مستقبلاً يحتاج إلى أن يفهم من زاوية ما كان يجري وما يجب أن يجري. فإذا وقعت تحولات جذرية، فلماذا لم يكن ثمة ذلك النوع الذي تصوّره من الثورة الدائمة في أوضاع هذه النساء؟ وبمعنى ما، يتحدث فانون عما يجب أن يحدث، وبالتالي يعطي معنى معيارياً للتحرر الوطني. وبمعنى آخر، يشير فهمه لمرونة التحرر الوطني والثقافة إلى ما كان يحدث.

يعلن فانون، متناقضاً مع «الإسلاميين» الذين وصفوا الجزائر بأنها «مجتمع بلا نساء»، أن الحرب الثورية ليست حرب رجال بل حرب نساء. وفي «حرب النساء» هذه يجد فانون «ديالكتيكاً جديداً». لكنه في تأكيده على مشاركة النساء

(١٣) انظر المقالات المجموعة في: Anne Marie-Aimée Helie-Lucas, *Rethinking Fanon*; McClintock, Diana Fuss, and T. Denean Sharply-Whiting, as well as Winifred Woodhull, «Unveiling Algeria», *Genders*, 10 (Spring 1991), Jeffrey Louis Decker, «Terrorism Unveiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers», *Cultural Critique*, 20 (Winter 1990), and Dubey, «The 'True Lie' of the Nation».

(١٤) في حين أن ماكلينتوك يرفض «المجاز الغربي الذي يعتبر الأمة عائلة»، ترى ديانا فوس في مقالة «الجزائر من دون حجاب» امرأة محجبة في موقع «استعارة للأمة».

نراه يصف أيضًا كيف أصبح من دون شخصية بسبب السياسة المناهضة للكونيونالية بشأن الحجاب. فالمرأة لا تختفي وراء الحجاب فحسب لكنها تُجعل عن قصد غير مرئية بصورة دائمة (44، DC). وأعادت القيادة الوطنية إنتاج هذا القصد بدلًا من أن تتحدها. ويبدو دياكتيك «الجزائر من دون حجاب» للوهلة الأولى مجانسًا للتأكيد أن الثورة يحددها شكل الحكم^(١٥). إن المستعمرين هم الذين يجعلون من الحجاب والرغبة في نزع الحجاب فرقة دينية وصنمًا، وبالتالي «يحددون مراكز المقاومة» (47، DC). ومع ذلك يخطو قانون خطوة إلى الأمام، محاججًا أن موقف المستعمر من الحجاب يمر بتغير جذري خلال النضال من أجل التحرير. إن الجدير بالملاحظة حقًا هو هذا التحول في الهوية وبنية الشخصية. كما يعاد إنتاج نظرة الأبيض المتفحصة الباعثة على الاغتراب، كما جاءت في جلد أسود، ويتم تقويضها أيضًا. وهي لم تعد تحمل مقاومة أنطولوجية.

في هذا الوضع الجديد، الحجاب يخبئ خطرًا. إنه يخفى قبلة وعدوًا يتوخى الحذر في قلب القطاع الأوروبي من المدينة، فيهدده ويتخطى حدوده. وسواء كانت المرأة الثورية محجبة أم تتخذ الهيئة الأوروبية فإنها تُمنح القدرة، في السياق الجزائري، على الاختفاء في القطاع الأوروبي. وهذا السياق الجديد للحجاب يتجاوز الانقسام المطلق في الفترة السابقة، ويعرّفنا إلى ولادة المرأة الثورية. ومن أجل أن نفهم هذا القطع التاريخي علينا أن نعود إلى فهم قانون لديناميات الفترة الكونيونالية.

كان الاستراتيجيون الكونيوناليون قبل عام ١٩٥٤ ينظرون إلى المرأة على أنها أرض المعركة على جسد الجزائر وروحها. وهم، إذ حكموا أن الجزائر مبنية أساسًا على النسب إلى الأم (تحت النمط الأبوي (37، DC))، حيث

(١٥) بينما قد تبدو الوطنية، في الإدراك المؤخر، مجرد اختراع أوروبي، يساوي تطور الدولة - الأمة في محاكاة للأوروبيين، فإن وجهة النظر هذه تنسى الوطنيات الأخرى في أفريقيا (وسواها من أشكال الدولة السابقة) التي تساوي مشروع التحرر الوطني بتبلور نخب محلية في إطار نيوكولونيالي. وهذا النوع من التفكير يتجاهل الطريقة التي كانت فيها مفاهيم الهوية الوطنية المخضعة لنتائج للنضالات المعادية للاستعمار، وأحيانًا خارج سيطرة النخب الوطنية وبرامج التنظيمات الوطنية بصورة كاملة.

استنتجوا، كما يوحى قانون، أنه «إذا أردنا تدمير بنية المجتمع الجزائري، وقدرته على المقاومة، علينا أولاً أن نتصر على النساء» (DC, 37-38). وكانت المناطق الحضرية التي كانت الكولونيات تستثمر مهمتها التمدينية فيها، هي ساحة المعركة الأشد ضراوة لـ «إنقاذ» المرأة من «التقاليد».

قامت الكولونيات الفرنسية في الجزائر بتعزيز ما اعتبرته «النسق التقليدي» سواء من خلال سياستها أم من خلال رد فعلها عليه. كان المواطن الأصلي يُعتبر ذكراً، وعزز استيعاب الحكام المحليين في المناطق الريفية العلاقات الهرمية والأبوية. فمن جهة، أدى إفقار سكان الريف، نتيجة مصادرة أفضل الأراضي وإدخال الاقتصاد النقدي، إلى تآكل القاعدة الاجتماعية - الاقتصادية للعائلة الممتدة التي كانت موقع نفوذ النساء^(١٦). وكما حاجبت آسيا جبار (Assia Djébar)، فإنه إلى جانب «التطويق التدريجي للحيز الخارجي» الذي بدأ مع الغزو الكولونيالي، جاء «تجميد صامت بالتدرج للتواصل الداخلي (...) بين الجنسين»^(١٧). في القرن العشرين، وفيما كانت تُنزع ملكية الشعوب الأصلية لأرضها، بدأت البنية القبلية تتجه نحو الداخل، منغلقة على نفسها. وكانت النساء «رهينة مَحْبَسِينَ». وتبدى تقييد الحيز في تضيق العلاقات داخل الأسرة. وغالباً ما كان ذلك يعني عدم توريث النساء لمصلحة الرجال.

إن المرأة الجزائرية، وقد تم تطويقها، أصبحت ضحية الكولونيات والأسرة التي كانت «الساحة الحقيقية الوحيدة التي يستطيع فيها الرجال التصرف كذوي سيادة وأسياد، بعد أن حرموا من المصادر الخارجية كلها لاحترام الذات والسلطة والإنجازات»^(١٨). لكن الغزو الكولونيالي كان غير متساوٍ في أجزاء عديدة من الريف حيث، كان «السكان الأصليون» أقل خضوعاً مباشراً لمهمة التمدين «التحديشية»؛ وغالباً ما كانت الكثرة من النساء يتجولن في أعمالهن غير محجبات في المناطق الريفية خصوصاً التي تتكلم اللغة البربرية.

(١٦) هذه الإجراءات ذهبت في الجزائر إلى أبعد مما في المغرب وتونس، ففي الجزائر جرت محاولة للدمج الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للجزائر في فرنسا.

Assia Djébar, «A Forbidden Glimpse, a Broken Sound,» in: Elizabeth Fernea, ed., *Women (١٧) and the Family in the Middle East* (Austin: University of Texas Press, 1985), p. 343.

Peter Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Gender and Ideology in Twentieth Century (١٨) Algeria* (New York: Praeger, 1987), pp. 23-4.

أما في المناطق الحضرية، فعمّق تمسّك المستعمرين بنزع الحجاب فقدان المرأة استقلالها، وكان يعني في مناخ حاصله المجموع صفر أن خطط التمدين الكولونيالية واجهها تعزيز «الأنماط التقليدية».

ينطوي شغف المستعمر بنزع حجاب المرأة الجزائرية - في تعريتها - على النية لا في العثور على الشخص الذي وراء الحجاب، بل في جعلها متيسرة لـ «المغامرة». فمن الناحية النفسية، تاريخ الغزو الفرنسي هو «استدعاء الحرية الممنوحة لسادّة الغازي، لشهوته الجنسية» (DC, 45): وراء عنف الاغتصاب وهالته، كانت ثمة الرغبة في السيطرة التي تعكس كلّاً من نهب البلاد ومهمته التمديدية. ونتيجة هذا التاريخ، تردّ الحركة الوطنية في البداية بطريقة فجّة، إذ يكتشف قادة المقاومة قوة غير متوقعة في إعادة تثبيت «التقاليد». وكانت آراؤهم مشابهة لآراء المستعمرين بصورة لافتة، بتجاهلهم مناطق معينة في سيطرة النساء وقوتهن في فترة ما قبل الاستعمار الكولونيالي. كان الرد على رغبة المستعمر في نزع الحجاب هو الأساس المنطقي لقولهم إن «التقاليد» تتطلب التحجّب. وكان عالم أحلام الأوروبي في السيطرة الوحشية على النساء الجزائريات يُواجه بمحاولات الرجل الجزائري عزل النساء. وأصبحت النساء الجزائريات، مجاز الأمة، «أشياء موقرة للعمل الجماعي للأسرة الوطنية الأبوية»^(١٩)، وهنّ يَصْجَعْنَ على أرائك البيان اللغوي الذي تبثه «السلفية» الإسلامية.

أصبح رفض نزع الحجاب رمزاً للمعارضة الشاملة^(٢٠)، ولم تأت المرأة بأي عمل نشيط بصورة بارزة، ولا وجدت صوتاً ذا معنى من خلال إيماءة يمكن

(١٩) كانت مراعاة الشريعة الإسلامية في الجزائر عند الاستقلال ضعيفة للغاية في المناطق الحضرية، وبعبارة من «الدين القويم» في المناطق الريفية التي كانت متأثرة بالصوفية، انظر: Knauss, p. xiii. (٢٠) أنتج المناخ المانوي تعبيراً آخر عن غياب التبادلية بين المواطن الأصلي (الذكر) والمستعمر (الذكر)، لكن مع تغيّر مختلف هذه المرة. فبالنسبة إلى المستعمر، كانت النساء المحجبات يظهرن متشابهات، لكن رفض المرأة المستعمرة نزع الحجاب كان يثير الحُثْث لدى المستعمر بطريقة أخرى: «يستطيعون أن يروا نساءنا، ونحن لا نستطيع أن نرى نساءهم». كان للنضال بشأن الحجاب أكثر من معانٍ إضافية إيروسية معتدلة للفرنسيين، حيث كان يخاطب رجولتهم مباشرة - بحسب تعبير أليستر هورن (Alistair Home)، ف «للعربي نساء عدة، ولعله كان أكثر رجولة (...) وبالإنفجار الديموغرافي الذي تفرضه قدرته الجنسية، كان يهدد بإغراق الأوروبيين من خلال الوزن المجرد للأعداد»، انظر: Alistair Home, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962* (London: Macmillan, 1977), pp. 46 and 55.

إنشاؤها على أنها نفي للذات بصورة مأكرة. وهذا النفي للفرد يميز الفترة المانوية من المقاومة المناهضة للكولونيالية عمومًا، لكنه يبرز خصوصًا عندما يتعلق بالجنوسة. فالمرأة المحجبة، وإن كانت محمية من النظرة المتفحصة، فإنها في واقع الأمر لم تكن موجودة. وكان الرجال الجزائريون هم الذين ردوا على ضغط المجتمع الكولونيالي من أجل نزع حجاب «نسائهم» بإصرارهم على أن تظل نساؤهم محجبات. وهذه المقاومة لنزع الحجاب، بمضامينها المتعلقة بالسلطة الجنسية والسيطرة على أجساد النساء وعقولهن، كانت تعبر بقوة عن رفض المجتمع الجزائري قبول الاستعمار الكولونيالي، وحددت بدقة البُعد الجنوسي لسياسة الثورة. في الواقع، كان النزاع على ملائمة عرض جسد المرأة يعبر عن الصراع المانوي الأشمل بين المستعمر والذكر المستعمر في أمة ترسخ فيها مفهوم الجنوسة منذ القدم: «كل امرأة جزائرية جديدة تنزع الحجاب إنما تعلن للمحتل عن مجتمع جزائري تمر أنساقه الدفاعية في عملية تفكك وانكشاف واختراق (...) وأن الجزائر بدأت تنكر نفسها وأنها تقبل اغتصاب المستعمر» (DC, 42). ويتكرر خوف الرجل من انتهاك زوجته على مستوى البلاد. فالمرأة مجرد وعاء - إنها تمثيل للأمة - لكن ثمة تحريفًا آخر كذلك. كان الذكر يخاف أيضًا أن تستسلم زوجته أو ابنته للمُغتصب الكولونيالي وترضى بالاغتصاب، أو - وهذا أسوأ - أن تشجعه. ففي هذا الوضع، كانت المرأة هشة وكان يجب مراقبتها والسيطرة عليها وحجبها.

إن التحول الجذري الجاري في المواقف إزاء الحجاب يتواءم، في رأي فانون، مع تطور النضال التحرري. ويفقد الحجاب قوته المقدسة عندما تنتقل المقاومة التفاعلية والتحدي للنسق الكولونيالي إلى مقاومة نشيطة وواضحة، فتصبح ثقافة مقاتلة. بيد أن هذه التغيرات في الموقف إزاء الحجاب لم تُدرج في برنامج جبهة التحرير الوطني، بل أثارها النشاط النسائي. فالنساء غالبًا ما انضممن إلى الحركة ضد رغبة القادة الوطنيين، وهنّ بذلك تحدّين أيضًا فكرة ما كان هدف القتال. وبانضمامهن إلى الحركة، كانت النساء يغالبن نظرة الوطنيين إلى النساء على أنهن «مسالمات»، واحتكار الرجال لما يشكل النضالية الوطنية^(٢١).

Marnia Lazreg, «Gender and Politics in Algeria», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 15, no.4 (1990), p. 767.

في رأي فانون إن أعمال النساء خارج إطار التنظيم الثوري كانت تمثل نوعًا جديدًا من الإبداع والوعي، أجبر جبهة التحرير الوطني على الاعتراف بهن. وبسبب النظر إليهن على أنهن غير مستقرات وعلى أنهن يشكلن مجازفة أمنية قبل عام ١٩٥٥، أبقت جبهة التحرير النساء في «جهل مطلق». لكن عندما امتدت الحرب إلى كل مناحي الحياة، أعطيت النساء في البداية أدوارًا محلية في الحركة، ثم مُنحن، بسبب نشاطهن الذاتي، وعلى الرغم من تردد القادة، مشاركة مباشرة أكثر في حركة التحرير لم تكن قط متوقعة في عقيدة الثورة أو الاستراتيجية القتالية (47، DC). لقد أصبحت النساء بطلات تاريخيات.

سواء كن [النساء] يحملن قنابل أم رسائل، ويسافرن من دون مرافقة، أم يمكن مع رفاق مجهولين، أم يمنحن ملاذًا في بيوتهن لمناضلين في غياب أزواجهن، أم بصورة خاصة من خلال مشاركتهن في النقاشات والنشاط بمبادرة منهن، فقد «تفجرت الآن بنية الأسرة الوثيقة والمُحكّمة السد والترابية»^(٢٢). وأوجد هذا الوضع تجربة جديدة تمامًا لا سابق لها: «نحن هنا لسنا إزاء الإضاعة على شخصية معروفة وتكرر آلاف المرات في الخيال أو في القصص. إنها ولادة أصيلة في حالة نقية، من دون تعليمات مسبقة (50، DC). وهذه الولادة ليست مجردة من الحافز التاريخي، بل صنع مضطرب للتاريخ. فدخل النساء إلى المجال العام - «وهو عملية درامية مكثفة، استمرارية بين المرأة والثوري» - يقلق الرقابة المشددة التي تفضلها جبهة التحرير الوطني.

كان لفكرة الولادة الأصيلة من دون أي تعليمات مسبقة رنين في مجمل عمل فانون. فهو يدّعي في «هذا هو صوت الجزائر» أن عمليات البث الإذاعي تعيد «الأمة إلى الحياة (...). من لا شيء» (96، DC)؛ وهو يعلن في الصفحات الأولى من كتاب معذبو الأرض أن إزالة الاستعمار تتحقق من دون مرحلة انتقالية؛ وهو أخيرًا يصوغ بلغة فلسفية في كتاب جلد أسود الوعي الذاتي للأسود بوصفه «تكثيفًا مطلقًا للبدء» من ذاته (138، 135، BS). وهذا هو مفهوم فانون للبناء الذاتي للذات. لكن بدلًا من مجرد إرادة فردية في الحرية، فإن مفهوم فانون للبناء الذاتي، في السياق الجزائري، هو أن يأتي إلى الوجود فرد اجتماعي جديد.

تكتيكياً، كان نزع الحجاب يعني إمكانية أن تتحول النساء بحرية في منطقة المستعمرين. «بنزع الحجاب واستعادته مرة تلو المرة، جرى التلاعب به، فتحول تقنيةً للتمويه، وسيلةً للنضال» (DC, 61). وعملية نزع الحجاب وارتدائه جردته «مرة وإلى الأبد (...) من بُعد التقليدي الحصري»، ومكنته من أن يغدو «أداة» للتحريض (DC, 63). إن هذا التكرار هو الذي يميز موقف قانون من موقف من يركّزون على معارضة نزع الحجاب من جانب الفرنسيين بوصفها «علامة على المقاومة»، بدلاً مما يسميه قانون «الوجه الأصيل بالمطلق» لنشاط النساء (DC, 36). ويجد قانون في «حرب النساء» هذه «ديالكتيكاً جديداً». وهو يشرح ذلك بقوله إن الجزائرية الشابة التي تنزع الحجاب تمر بتجربة انحلال فينومينولوجي. ويجري التعبير عن انهيار استقامة جسدها تعبيراً مكانياً. فهي إذ تقطع الشارع «ترتكب أخطاء في التقويم». وعلى المرأة الشابة أن تبتكر أبعاداً جديدة لجسدها في العالم، وتتغلب على الإرباك، و«تعيد التعرف إلى جسدها (...) بشكل ثوري كامل» (DC, 59). وهكذا فإن هذا الديالكتيك الجديد للجسد لا يتحدى المرأة فحسب بل و«المجتمع التقليدي» أيضاً.

خلال «معركة الجزائر» في عام ١٩٥٦، أصبح القطاع الأوروبي، المجهول للجميع باستثناء عاملات التنظيف، الحيز لشخصية جديدة تظهر من خلف الحجاب. ونشاهد هنا عملية مزدوجة. كان على المرأة الجزائرية أن تتغلب على عدد من المحرمات، إذ هي تتحرك في القطاع الأوروبي من دون أن يتعرف إليها أحد، وتضع الحجاب الذي يجعلها غير منظورة، موجودة وغائبة في آن واحد، وتصبح أوروبية المظهر، وبالتالي منزوعة الشخصية من وجهة نظر وطنية. فمن جهة، كان الآباء الوطنيون العالقون في سياسة مانوية ينظرون إليها على أنها خطرة وفاجرة وتتجاوز حدود النظام والأخلاق، وبالتالي الحيز الجندري للأمة. ومن جهة أخرى، كانت المرأة تجازف بالتعرض لتعذيب معين وللاغتصاب، وربما الموت، على أيدي القوات الاستعمارية، في حال اكتشاف المظليين أو الشرطة أمرها، وبتعبير آخر: نزع حجابها، كمهربة أسلحة وذخيرة. وهذه هي مأساة الهوية الجديدة الذاتية البناء، وهي هوية لم تكن تملك نموذجاً تقتدي به. ويؤكد قانون أنها، وقد نزع حجابها في سياق الحركة الثورية التي نذرت نفسها لأن تكون جزءاً منها، تجبر نفسها على (أن تعيد) التعرف إلى جسدها

ذاته، وأن تبدو هادئة من دون حجاب في الشوارع الأوروبية، وأن تبتكر أبعادًا جديدة للتسامي والتحكم بالعضلات (DC, 59). ولأن الحجاب يعطي شعورًا بالحماية، كان من دونه ثمة إحساس بعدم الاكتمال. ولا يمكن معالجة هذا التشوّه العقلي / الجسدي إلا بولادة امرأة ثورية «من لا شيء»، بل من التجربة المعاشة وحدها.

إن الحجاب، إذ لم يعد شيئًا خاملاً بل حلقة في الماكينة الثورية، يُنزع ويُرتدى مرة تلو المرة، فأصبح موضع تلاعب وخسر بالتالي طابعه المقدس. لكن ما هو على المحك هنا ليس الحجاب بل المرأة بوصفها بطلّة، التي كونها ذاتًا في الثورة جاءت «من لا شيء»^(٢٣)، أي إنها لم تصل إلى الحرية المنغرسَة بثبات في السياق الاجتماعي والتاريخي نتيجة ظروف مادية بل انطلاقًا من إرادتها ذاتها.

ليس من باب المصادفة، بالتالي، أن كتاب السنة الخامسة يبدأ بنقاش حال المرأة الجزائرية بوصفها ثورية، آخذًا بالاعتبار واقع أنها كانت تقاتل اضطهادًا مزدوجًا (استعماريًا ومحليًا). وفي المعركة على السيطرة الثقافية تبرز مسألة العنف، أولًا من خلال المحاولات لنزع حجاب النساء الجزائريات ورد الفعل المناهض للكلونيالية على ذلك، وثانيًا من خلال انخراط النساء انخراطًا مباشرًا في «معركة الجزائر». ويرى قانون أن نشاط النساء يخلق تغيرات أساسية في العلاقات الاجتماعية للأسرة الجزائرية، وهي علاقات لا تستثنيها التمزقات البعيدة المدى التي يحدثها التغيير الثوري. ويؤكد قانون بحماسة أن التوقعات المستقرة في المجالات كلها المتعلقة بمسائل مثل الزواج والوفاء والغريزة الجنسية (مثلًا، موقف الأب غير المريح إزاء الغريزة الجنسية لإحدى بناته) «تلقت ضربة عنيفة وواجهت تحديًا من جانب نضال التحرير الوطني» (DC, 107). واضطرب تقسيم العمل في البيت و«أدخلت أنواع من السلوك غير متوقعة» وجديدة. وفي ما يخص النساء، أوجد «التضامن العضوي» مع النضال التحرري موقفًا جديدًا تمامًا إزاء الذات و«تجديدًا داخليًا».

(٢٣) إن الإفراط في التركيز على الحجاب نفسه يساعد في محو نقاش بشأن التغير في الذاتية. ويلاحظ قانون أن عمل النساء القليلات خلال حرب التحرير «اكتسب أيضًا منحى أصيلاً بصورة مطلقة» (DC, 36).

كما أن التغيير جاء نتيجة «العنف الذي لم يُسمع عنه» الذي به «يقطع العدو اللحم الجزائري» (DC, 116). وكان أحد الأمثلة المروّعة على هذا العنف النقل القسري لأكثر من مليون جزائري إلى «مراكز إعادة تجميع» (مخيمات توقيف موبوءة بالأمراض). عشرات الآلاف من العائلات، تقود النساء كثيرًا منها، نُقلت بالقوة من قراها إلى هذه المخيمات، الشأن الذي قوّض طريقة حياتها ومزّقها بصورة كاملة. ويكتب فانون: «في ظل هذه الظروف، لم تبق إيماءة من دون مساس». لم يعد يوجد إيقاع سابق من غير تغيير. وإذا تم إصطيادهم في شبك الأسلاك الشائكة، لم يعد أفراد هذه العائلات التي أُعيد تجميعها يأكلون أو ينامون كما في السابق» (DC, 117). ليس العنف المضاد وحده هو الذي يخلق ثوارًا، بل التجربة الاجتماعية للعنف الاستعماري أيضًا. فهذه المخيمات التي نُصبت لإخماد الحركة الثورية، تحولت مدارس للثورة.

يتم التعبير عن الولادة الغامضة للمرأة الثائرة من خلال حدثين كانا يستهدفان «تدمير» المجتمع الجزائري. فبسبب المكانة المرموقة التي منحها الاستراتيجيون الاستعماريون للنساء، اشتمل الاستفتاء الذي أجراه ديغول على الدستور الجزائري الجديد في عام ١٩٥٨ على منح النساء حق التصويت أول مرة. ونظّمت جبهة التحرير الوطني مقاطعة للاستفتاء. ومثلما كان ارتداء الحجاب يُعد تضامنًا مع الثورة، كان يمكن اعتبار ذلك في منزلة خطوة تكتيكية؛ لكنه عندما يترافق مع رد الجبهة على تطبيق قانون الأسرة الفرنسي باعتباره مسألة «قرآنية» لا سياسية، فإنه يؤكد الطبيعة الهشة لولادة استقلال النساء. وفي هذا السياق، كانت إعادة ارتداء الحجاب بوصفها تعبيرًا عن التضامن ضد الفرنسيين خطوة قمعية هي الأخرى. إذ كيف يمكن الحجاب فجأة أن يُعتبر تكتيكيًا في حين أن قانون كان قد أكد وصفه سابقًا بأنه زي لا يمكن تعديله بأي حال، وقدمته جبهة التحرير من زاوية حياة النساء؟ يتجنب قانون هذه المشكلة في كتاب السنة الخامسة، فيركّز على أصالة أفعال النساء، ويحدد ١٣ أيار/ مايو ١٩٥٨ بوصفه التاريخ الذي قامت فيه الكولونيلية «بإجبار المجتمع الجزائري على العودة إلى أشكال فضائية عفى عليها الزمن». لكن النساء بارتداء الحجاب تراجعن خطوة إلى الوراء، ويتحدث قانون عنه باعتباره «عودة إلى الخلف، نكوصًا» (DC, 63). لكنه لا يرى أن هذا النكوص يمثل إشكالية لفكرته بشأن

التحول الجذري. بل هو يدّعي «أن الحجاب عاد بعد ١٣ أيار/ مايو، لكنه عاد وقد جُرد وإلى الأبد من بُعده التقليدي الحصري» (DC, 63). وبأخذ النكوص بالاعتبار، يبدو التحرر المتفائل فارغًا. ففي حين أن فكرة النكوص في الثورة سيجري تطويرها في كتاب معذبو الأرض، نرى هنا حدود كتاب السنة الخامسة في محوه لعدم الترتيب - التناقضات الداخلية للثورة - بمحاججته أن الحجاب «جُرد وإلى الأبد من بُعده التقليدي الحصري». وهكذا فإنه لم يطور التمعن النقدي في إشكالية إعادة الحجاب بوصفه نكوصًا، إلى جانب أطروحته الرئيسة القائلة إن الأفكار القديمة تم تدميرها في الرؤية الطوباوية: الرجل المناضل يكشف النساء المناضلات، ويخلقون معًا أبعادًا جديدة للمجتمع الجزائري» (DC, 60, n14). وتماّمًا كما ماهى حرية الشعب الجزائري بتحرير النساء، فلعله تابع ليماهي «نكوص» إعادة الحجاب بتناقض عميق في الثورة الجزائرية.

لم يكن تفاؤل فانون بشأن تغييرات ناتجة من الثورة في غير محله بقدر ما تصوّر اتهامات النقد. فدستور ما بعد الاستقلال ضمن المساواة بين الجنسين وحق النساء في التصويت. وانتُخبت النساء أعضاء في البرلمان، واقتُرعن - محجبات وغير محجبات - في الجمعية الوطنية. لكن قوة النساء السياسية كانت تتلاشى^(٢٤). وسرعان ما جرى إسكات وطمس ذاكرة النساء وأفعالهن ولغتهن. وبالترافق مع الفورة الجديدة من النشاط والخفة المتعلقة بمساواة النساء، كان ثمة ردّ فعل ضد «الكوسموبوليتانية»، عبّرت عنه التهجّمات على النساء. فالرجال والنساء الذين كانوا يمشون في الشارع يدًا بيد كانوا يُؤمرون بأن يتزوجوا فورًا؛ وكان يُنظر إلى المرأة التي تمشي وحيدة على أنها «خليعة» وتتعرض للمساءلة. وبين الفورة المتعلقة بمساواة النساء وطهرانية أعضاء لجان الأمن الأهلية، كان تشكيل الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات. وقد تحدّث دستوره الأصلي عن المساواة والحقوق، لكن مع التأكيد في الوقت نفسه على دور المرأة بوصفها أمًا وزوجةً وضامنةً للقيم العربية - الإسلامية.

(٢٤) قامت النساء بدور قيادي وعلمي في وقف القتال الفتوي في بداية الاستقلال، ولا تزال حرية النساء تشكّل تهديدًا بعد الاستقلال. انظر: Cherifa Bouatta, «Feminine Militancy: Moudjahidates during and after the Algerian War,» in: Valentin Moghadam, ed., *Gender and Identity: Women and Politics in Muslim Societies* (London: Zed Press, 1994), p. 25.

لعل قانون كان يُقرّ بهزيمة ما اعتبره في السابق أمرًا لا رجوع عنه عندما تحدّث عن المرأة الثورية بوصفها ظاهرة هي من الجدة والفرادة إلى حد أن ولادتها جاءت قبل الأوان، فوصلت «مستوى المأساة» (DC, 51). وحاجج سيكي - أوتو أيضًا أن أفعال النساء التاريخية كانت في الواقع غير مسبقة وغير مسموح بها في التقاليد الأبوية ومتعارضة مع التوقعات المعيارية بشأن القدرات الأخلاقية للمرأة: «إن الكشف عن قوة المرأة، إلغاء توحيدها، هو من هذه الزاوية حدث هدام لنظام الأشياء في كل تفاصيله بقدر ما هو برنامج التحرير الوطني، بل يمكن في الواقع المحاججة أنه يفوقه فجائية وعنفاً»^(٢٥). إن المكانة البارزة التي يعطيها قانون لـ «خلق أشكال جديدة لكيونة المرأة» هي التي تبقى على عمله في صميم النسوية المعادية للإمبريالية. وإن الإبداع الثقافي الذي ورد في كتاب السنة الخامسة واتخذ صيغة نظرية في فصل «بشأن الثقافة الوطنية» من كتاب معذبو الأرض هو الذي يوفر إطارًا متعدد الملامح وغير هلامي لفهم وظيفة الحجاب خلال حرب التحرير الجزائرية، لا يتماثل مع الإسقاطات الأوروبية على امرأة «العالم الثالث» بوصفها ضحية مستكينة أو أداة صنيعة.

إن مأساة الجزائر ما بعد الاستعمار، المتمثلة في عدم قدرتها على مأسسة التغيير الجذري، هدمت حقًا الأطروحة المتفائلة الواردة في السنة الخامسة. وما يتبقى هو السجل الضمني بشأن العمل، مع الأجنحة المسيطرة في جبهة التحرير الوطني التي كانت «سلطة أبوية بديلة»^(٢٦) تعمل على انتكاس التغييرات التي يسجلها في الكتاب. ففي خضم الثورة، قام المجندون الشباب في جيش التحرير بقطيعة جذرية مع القيم السابقة. لكن سرعان ما جرى اختزال التثقيف السياسي إلى تفوّه بالشعارات، عززته ألفة انتقائية بين قادة جبهة التحرير الوطني وعلماء الدين^(٢٧). ولا يتحدث كتاب السنة الخامسة

Ato Sekyi- Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press, (٢٥) 1996), p. 225.

Knauss, p. 78.

(٢٦)

(٢٧) إن «العلماء»، وهي منظمة ثقافية أسست في عشرينيات القرن الماضي، لم تتخذ موقفًا سياسيًا واضحًا ضد الاستعمار الاستيطاني، مع أنها أعربت عن الاعتقاد بوجود أمة متميزة. وكان اهتمامها ينصبّ على إنشاء مدارس تعليم القرآن ومكافحة المرابطين والصوفية. وانضمت رسميًا إلى =

مباشرة عن المشكلة التي أشار قانون إليها لاحقًا بوصفها الخطر الجسيم على الثورة، ألا وهي «غياب الأيديولوجيا» (AR, 186). ولعل المأساة الجسيمة بالقدر نفسه كانت ضيق الوقت: فقد تزامن انحطاط الثورة السريع مع تفاقم سرطان الدم لدى قانون نفسه.

أيًا كان الأمر، فإن كتاب السنة الخامسة يلمح حقًا إلى مجالات اهتمام تناولها مؤتمر الصومام الذي عقدته جبهة التحرير داخل البلاد في عام ١٩٥٦. وأعلن ذلك البرنامج عن قصد أن الثورة لم تكن «حربًا دينية»، ولم يكن هدفها إقامة دولة إسلامية. بل كان الهدف بناء أمة ديمقراطية وعلمانية واشتراكية ومتعددة الثقافات. ومع أنه جرى الانقلاب على المؤتمر وتصفية أعضائه قيادته الرئيسة بحلول عام ١٩٥٨، ظلت أهدافه تشكّل منظورًا لكتاب السنة الخامسة الذي قام على أساس الفكرة الماركسية القائلة إن الناس يتغيرون فيما هم يغيرون العالم (DC, 30). ومع ذلك، ظلت المشكلة قائمة: كيف تتم عملية مأسسة هذا التغيير، وتحقيق هدف ثورة مستمرة، لا في هيئة اضطراب دائم، بل بوصفها أساسًا لإسماع صوت الذين أسكتهم الكولونيالية؟

= جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٦. وكيف المحافظون في الجبهة عقيدتهم الثقافية مع شعار العلماء القديم: «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر موطن آبائنا». وهذه العقيدة بعيدة جدًا من الوضوح. ما نوع الإسلام الذي سيجري تطبيقه؟ هل سيُسمح بأكثر من مدرسة واحدة؟ هل سيُعامل المسلمون العلمانيون بالتسامح؟ ماذا ستكون علاقة الإسلام بالسياسة والاقتصاد بين تشكيلة الدولة وحقوق الناس؟ ما الذي سيرره الإسلام من علاقات اجتماعية وتراتيبات جنوسية وطبقية وإثنية؟ ما هي المجموعات التي سيسعى لاضطهادها؟

في ما عني مسألة اللغة، مثلاً، ما هو شكل العربية الذي سيجري اختياره، التقليدية أم الحديثة؟ وحيث إن الاستعمار الفرنسي دمر معرفة القراءة والكتابة الجزائرية، ما هي اللغات الأخرى التي ستكون رسمية؟ ماذا عن اللغات البربرية؟ وماذا عن الفرنسية؟ وماذا عن «الجزائرية» الهجينة؟ أما بشأن موطن الآباء، هل ستكون الجزائر الحرة حرة لغير العرب وغير المسلمين، للجزائريين الفرنسيين والأوروبيين أو لليهود؟ ستكون الجزائر حرة للنساء؟

لم يكن من باب المصادفة أن هذه الأسئلة جرت معالجتها في مؤتمر الصومام، وأعاد قانون طرحها في كتاب السنة الخامسة.

ثالثاً: اصطلياد الديمقراطية التشاركية

«فتح تماهي [إذاعة] صوت الثورة مع الحقيقة الأساسية للشعب آفاقاً لا حدود لها».

Fanon, *L'Anv de la révolution française*

مع أن فانون يرسم تطور الذاتات الجديدة في كتاب معذبو الأرض أيضاً، يظل تركيزه النقدي منصباً على تحليل القادة الوطنيين وعلى المثقفين والطبقة الوسطى. وفي السنة الخامسة توضح الأمثلة عن الثقافة المقاتلة كيف أن منظمة «داخل الشعب» لا تترادف وجبهة التحرير الوطني. وتاماً كما أن مقالة «الجزائر من غير حجاب» تضيء على تطور المناضلين التاريخيين والتمزقات الجنوسية خارج التنظيم الرسمي للوطنية، فإن مقالة «هذا هو صوت الجزائر» (في كتاب دراسات) توضح الشكل الذي قد يتخذه دياكتيك العفوية والتنظيم. كما أن كتابة فانون عن الإذاعة تعطي مؤشراً عن التغيرات الجذرية التي وقعت، وإلى أي مدى جرى تجاوز التفكير المانوي. فللإذاعة دور مباشر في تشكيل واقع الأمة الجديد وتطوير وعي اجتماعي جديد.

خلال حرب الاستقلال، قامت الإذاعة بدور حيوي، خصوصاً بوصفها وسيلة للتوسط بين جيش التحرير والشعب: كانت الإذاعة تصل إلى الجميع. ومن خلال الاستماع إلى البرامج الإذاعية، كان يمكن أن يتمهى مع حركة التحرير من هم غير منخرطين مباشرة في النضال المسلح، وأن يشعروا أنهم جزء من أمة في طور النشوء. بيد أن الإذاعة كانت سلعة غريبة غريبة وقاومها الشعب الجزائري بضراوة. وكان المطلوب تغيراً جذرياً في المواقف كي تصبح أداة مهمة في الكفاح الثوري؛ وهي تعطي مثلاً رائعاً عن دياكتيك الثورة والانتقال من المانوية.

كانت الإذاعة سابقاً، وهي سلعة كولونيالية مستوردة، تعمل حلقة اتصال بـ «الحضارة» و«الثقافة» في خدمة المستوطنين وتساعدهم في تحقيق إحساس بكونهم جماعة؛ ويرى فانون أنها كانت ابتكاراً عزز يقينهم في «الاستمرار التاريخي للغزو». كانت الإذاعة حتى عام ١٩٤٥ تمثل الفرنسيين في الجزائر - أنباء فرنسا؛ موسيقى باريس؛ وتذكراً بواقع القوة الكولونيالية.

وهي، بوصفها أداة تقنية في أيدي المجتمع المسيطر، كانت تحمي الأوروبيين من «التعريب».

كانت الإذاعة بوصفها «أداة في أيدي المستعمرين (...) رمزاً للحضور الفرنسي...» (DC, 72-73)، وبوصفها «ناقلة للغة [الفرنسية]، وُجدت الإذاعة في المجتمع الكولونيالي» طبقاً لتشريع محدد جيداً:

«قبل عام ١٩٥٤ (...) لم تكن تقنية الهاتف اللاسلكي الخاصة بالاتصال الفكري البعيد المسافة شيئاً محايداً (...) وكان تشغيل المذياع يعني منح ملاذ لكلمات المحتل؛ كان يعني إتاحة المجال للغة المحتل لتسرب إلى قلب المنزل (...) وكانت حيازة المذياع تعني قبول الحصار الذي يفرضه المحتل من الداخل» (DC, 92).

يشير فانون إلى أن مقاومة المواطن الأصلي للإذاعة كانت، من وجهة نظر المستعمر رد فعل انعكاسياً رجعيّاً يقوم على أساس التقاليد والتراتبات الدينية والأبوية التي رأت في مثل هذه التقانة تهديداً لاستقرارها، و«لأنواع التضامن التقليدية». ويرى فانون، متتقِصاً من قيمة هذا التفسير، أن المقاومة الأولية لا يمكن فهمها إلا من وجهة نظر الحركة المعادية للكولونيالية.

كان رفض الإذاعة يعبر عن مقاومة في صفوف المستعمرين لامتداد «القوى الحسية» لدى المستعمرين. وعلاوة على ذلك، لم يكن ثمة سبب للمستعمرين للاستماع إلى البث الإذاعي الفرنسي لأن المجتمع الجزائري، في ظل الكولونيالية «لم يشارك قط في عالم الرموز» (DC, 73). وواقع أن إذاعة الجزائر كانت «فرنسيين يتحدثون إلى فرنسيين» بشأن أمور فرنسية يفسر بما فيه الكفاية لامبالاة المواطنين الأصليين أو عداؤهم. وتتناول الكيفية التي بها يفسر فانون التغير الذي حصل في نظريته عن التحول الجذري الجاري في صفوف من هم غير منخرطين مباشرة في القتال. هل يمكن تفسير التحول بمجرد منفعة التقارير الإذاعية بشأن المجريات اليومية للنضال التحرري؟

لأن جمهرة الناس لم تكن تقرأ الصحف، فإنهم كانوا «غير منخرطين يومياً في النضال» (DC, 82)؛ وبالتالي، كان ثمة ميل خلال الفترة الأولى من الحرب المناهضة للكولونيالية إلى المبالغة في تقدير نجاحات الحركة.

وقدّمت الإذاعة موضوعية جديدة و«في أقل من عشرين يوماً تم شراء مخزون أجهزة الراديو بكامله» (DC, 82-83). وجلب الراديو إلى الوجود البطل الذي يعيش مع الثورة بطريقة تثير المشاعر. «منذ عام ١٩٥٦ أصبح شراء مذياع في الجزائر لا يعني حيازة تقنية حديثة للحصول على الأنباء، بل حيازة الوصول إلى الوسيلة الوحيدة للدخول في اتصال بالثورة، وللعيش معها» (DC, 83). إن التقانة التي كانت تُعتبر سابقاً غريبة تماماً جرى الآن اغتنامها من «ترسانة المحتل»، وقامت بوظيفة «الوسيلة الرئيسة في مقاومة الضغط النفسي والعسكري الذي يمارسه المستعمرون. وبوصفها وسيلة للاتصال بالثورة، قام الراديو بدور المنظم الذي يوحد الأمة. إذ قام بتجميع «الفئات والشرائح» كافة، ودمج الأفعال المبعثرة للثورة «في أسطورة هائلة». وساعد الراديو في تنظيم المقاومة بتحويلها إلى فكرة وطنية وسياسية حيث «اتخذ المجتمع الجزائري قراراً ذاتياً بتبني التقنية الجديدة، يُعدّ نفسه لأنظمة الإشارة الجديدة التي أوجدتها الثورة» (DC, 84). وأصبح الراديو قوة للتحريض: «أصبحت إقامة اتصال بصوت الثورة الرسمي مهمة للشعب بمثل أهمية الحصول على أسلحة أو ذخيرة لجيش التحرير» (DC, 85n). واحتل الاستماع إلى «صوت الجزائر» مكانة تضاهي مساعدة المناضلين المسلحين، بتقديمه طريقة للمشاركة غير المباشرة في القتال المسلح، ولـ «معايشة» التحرير. وعندما أخذ الفرنسيون يشوشون على الإذاعة، ردت بالبث من محطة ثانية. وبدأ نوع جديد من الصراع، معركة موجات الأثير: «كان على المستمع المنخرط في معركة الموجات أن يفهم تكتيكات العدو، والتف على استراتيجيا العدو بطريقة جسدية تقريباً» (DC, 85). فبدلاً من أن يستكين المستمعون، جرّتهم الإذاعة إلى معركة جماعية: إن قلب القرص، بحثاً عن الإذاعة، قرّب المستمعين من القتال الحقيقي الذي تخوضه الثورة ومن الإحساس بأنهم جزء منها.

أصبحت الإذاعة، وهي تقوم بدور المنظم، وسيلة مهمة للتعبير عن مجتمع ديمقراطي جديد. ويصف فانون غرفة مكتظة بالناس، فيما شخص يلتصق بالراديو وهو يغيّر القرص بحثاً عن أنباء؛ الجميع يستمعون إلى المثبت، وهم يحاولون أن يفهموا ما يقال. وفي نهاية البث، يسأل الحضور عن معركة معينة ورد ذكرها في الصحافة الفرنسية ولم يسمع «المترجم» الإذاعة تأتي على ذكرها:

«لكن يتقرر باتفاق الرأي، بعد تبادل الآراء، أن صوت الجزائر قد تكلم في الواقع عن هذه الحوادث (...) ثم تبدأ مهمة حقيقية لإعادة التركيب. يشارك الجميع، ويُعاد خوض معارك الأمس وأمس الأول ممزوجة بالآمال العراض والإيمان الذي لا يتزعزع لدى المجموعة. ويعوِّض المستمع عن الطبيعة المتقطعة للأخبار من خلال خلق ذاتي للمعلومات» (DC, 86).

لدينا هنا مثال على كيف يصبح التابع بطلاً، لا يدخل التاريخ فحسب، بل يغدو كاتبه. يمكن لكل واحد أن يشارك في إعادة بناء الأمة وابتكارها فيخلق جماعة اجتماعية، حيث تصبح الحقيقة ذاتية وتكتسب الذاتية بُعداً من الموضوعية.

سيصر الذين استمعوا إلى المثبت طيلة اليوم، عبر تشويش الفرنسيين، بعد شيء من الجدل، على أنهم سمعوا «صوت الجزائر» يتحدث عن اشتباكات معينة. واتخذت فكرة الحقيقة الآن طابعاً مختلفاً، إذ جرى إبداعها في سياق اجتماعي وديمقراطي ثوري: في هذا الإطار الجماعي، تصبح الحقيقة ذاتية وتكتسب الذاتية بُعداً حقيقياً. ورأى فانون فيها «ممارسة للحرية» تجري في «بنية الشعب»، لا مجرد حقيقة تأتي رد فعل على الكولونيالية. وهذه ليست أصوات الإذاعة، بل هي تفسير الشعب الجماعي الذي يمثل نقطة تحوّل ولحظة إبداعية. وينطوي ابتكار المستمعين على حوار مثمر، يعطي معنى لكل من شذرات المعلومات والوعي الوطني الوليد؛ هذا الحوار اشتباك يرسم مسبقاً الشكل الديمقراطي الممكن للمجتمع الجديد.

إن المعاني المتصلة بالمثبت هي تأويلات، لعلها قريبة من تأويل أجزاء الأحلام. وتماثلاً كما أن الحلم عند فرويد هو نافذة تطل على العقل الباطن، وهو ما يستدعي النشاط الإبداعي لتفسير الحلم، فإن التفسير الجماعي للمثبت عند فانون هو إضاءة على عالم آخر، شكل للجزائر «لم يعد في جنة المستقبل». هذه التفسيرات منتجات لحوار اجتماعي، يعطي معنى لكل من شذرات المعلومات والوعي الاجتماعي والوطني الوليد، ما يمثل تحدياً لـ «الترتيبات الاجتماعية العتيقة». وبحسب تعبير فانون، فإن «المقاومات التقليدية انهارت ويمكن أن يرى المرء في «الدوار» مجموعات الأسر حيث

الآباء والأمهات والبنات، كتمًا إلى كتف، يتفحصون قرص الراديو في انتظار «صوت الجزائر» (DC, 83).

من خلال المثبت، كان فعل الاستماع إلى الراديو يشير في حد ذاته إلى علاقات جديدة لا داخل الأسرة فحسب، بل أيضًا بين جبهة التحرير الوطني، مُمثلة بـ «الصوت المتقلب المتقطع» الذي تبثه الإذاعة وبين الشعب. وتغيرت سلطة المناضل، تمامًا كما تغيرت سلطة المذيع: بدلًا من إخبار المستمع بما يجري وما كان يعني، أصبح على المناضل الآن أن يستمع إلى الشعب (التابع الذي غدا مسموعًا) وأن يقبل، «باتفاق الرأي [و]... بعد تبادل الآراء، بإعادة تركيب الحوادث» (DC, 86). إن مجموعة النقاش المحلية واللامركزية هذه مثلت سياقًا جديدًا، مباشرًا وتنظيميًا ديمقراطيًا، لم يكن يخمد الطاقات الخلاقة بل كان يشجعها. إن «تخيّل» معارك ملموسة، إلى جانب «إدراك حسي داخلي» للامة التي الآن «تجسدت بطريقة لا يمكن دحضها»، عززا تطور أبطال تاريخيين وأفراد اجتماعيين تولوا بأنفسهم إيجاد الأمة، مدركين أن المستقبل معهم، لا مع «سلطة» ما، تخبرهم بماذا يفكرون. وكانت هذه هي «الكذبة الحقيقية» للامة، أي، ليست هي الأمة بوصفها معطى مسبقًا ولا هي صدى «الكذبة النبيلة» لنخبة أفلاطون، ولا هي المذهب المنظوري الخاص بنيتشه، بل هي حقيقة الأمة التي تم بناؤها على أساس الخيال الخلاق للشعب. وكانت «الكذبة»، في هذه الحالة، من خلق مجموعة اجتماعية لشيء من لا شيء، أي من المثبت. وأصبحت حقيقة المثبت بناء الوعي الوطني.

إن التحول من سماع أصوات هستيري إلى الذات الثورية التي تسمع «صوت الجزائر» كان يمثل جزءًا من تفكك الكولونيالية الحقيقي، لا المصاب بالهلوسة. ويعلن فانون على نحو يقترب من المبالغة في الانتصار أنه، في ظل هذه الظروف، «المطالبة بسماع صوت الجزائر المقاتلة كان، بمعنى ما، يشوّه الحقيقة». لكنه كان يعني الاختيار بين كذبتين، «كذبة العدو الفطرية وكذبة الشعب نفسها التي اكتسبت فجأة بُعدًا حقيقيًا» (DC, 87). ويعبر مثل هذا الاختيار عن تجاوز المانوية بمقدار ما يبرهن لنفسه على أن بإمكانه أن يدرك غاياته هو ضد الكولونيالية وأن يتلاعب بها؛ لكنه يظل وعيًا مُعترِبًا. وعلاوة على ذلك، فإن عملية تفسير المثبت وإعادة تركيب الشذرات أكدت أهمية

«الوجود العامل نفسه» الخاص بالمجموعة. فالناس يتولون خلق الأمة بأيديهم، وهم يدركون أن المستقبل معهم، لا مع «سلطة» ما تخبرهم بماذا يفكرون. كما أن التشويش الفرنسي على الإذاعة كان يعبئ طاقات الشعب عن غير قصد بتطلّبه خيالاً أكثر نشاطاً؛ كان يحرض على تقدّم دياكتيكي ساعد في تحرير الشعب من «صوت الجزائر» بوصفه «موجّهاً»، وحول دوره إلى دور التوسط في العملية الديمقراطية.

يُضاف إلى ذلك أن البحث عن «صوت الجزائر» عبر موجات الأثير عرّف المستعمرين إلى أصوات أخرى و«إمكانات أخرى». فبدلاً من المونولوج المانوي الذي تبثه الإذاعة الاستعمارية، كان امتلاك جهاز راديو يمكن من الوصول إلى مروحة كاملة من الآراء (وليس آراء «صوت الجزائر» فقط) نُبث بلغات مختلفة، وتعبّر عن ثراء متعدد الثقافات يظهره المطلق المناهض للكلونيالية. جرى «تفكيك» العالم الكولونيالي (بحسب تعبير فانون) وحلّ محله «صوت الجزائر» الذي ساعد في خلق «تغيير أساسي في الشعب»، وهو «تغيير جلب الحياة إلى الأمة من لا شيء، ومنح كل مواطن مكانة جديدة» (DC, 96). وبالتالي فإن الذي يخلق الوعي الوطني هو التنظيم الذاتي الذي يكشفه الحوار الاجتماعي، وليس الراديو ولا المثبت.

لم يكن «التحول الثوري» للوعي يتحرك «جبهةً وذهاباً»، ولا كان «تناقضاً»، بل بالأحرى، كما يرى فانون، كان «ديالكتيكاً تقدّم» قد أنتج «تغيراً جذرياً في التكافؤ»، و«تحولاً إلى الضد» (DC, 89n). وعلاوة على ذلك، مر الموقف إزاء اللغة الفرنسية في مثل هذا التغيير الأساسي بحيث أصبح هو أيضاً «أداة للتحرير».

في حين أنه يمكن المرء أن يتحدّى «التحول» في ما يتعلق بالراديو بوصفه أكثر قليلاً من تكييف عملي لتقانة هي بالأحرى «محايدة»، فإنه من الأصعب تجاهل تجربة التغيير في اللغة كونها تتعلق ببنية أساسية للوعي والتجربة. وكما رأينا في كتاب جلد أسود، رأى فانون في اللغة شيئاً مكماً لديالكتيك الاعتراف. فاللغة والاعتراف يفترض وجود أحدهما وجود الآخر. لكن اللغة في الوضع الكولونيالي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعدم الاعتراف. ويتم التعبير عن «الحضارة» على أنها لغة الأوامر ووسيلة التقدم داخل العالم «الأبيض».

من المفارقات أن «صوت الجزائر» كان يمثل تحرراً من الفرنسيين من

خلال اللغة الفرنسية، فكانت البرامج الإذاعية بالفرنسية «تحرّر لغة العدو من معانيها التاريخية» (DC, 89). لقد جرى تحويل لغة الأمر والتهديد والإهانة إلى «نقيضتها»، وبالتالي «فقدت طابعها البغيض، وكشفت عن نفسها على أنها قادرة أيضًا، لما فيه من فائدة الأمة، على بث رسائل الحقيقة التي كانت الأمة في انتظارها». قبل عام ١٩٥٤، كانت اللغة الفرنسية علامة على نفوذ المحتل، مع «تضمينات أنطولوجية داخل المجتمع الجزائري» (DC, 91). كانت الفرنسية لغة الاضطهاد، والعربية لغة الخيار في الحركة الوطنية. لكن الثورة «جردت اللغة العربية من طابعها المقدس»، في حين أنها نزعَت المعاني الضمنية السلبية المرتبطة باللغة الفرنسية اليومية.

تمامًا كما يرفض قانون تفسير عالم الاجتماع للمقاومة الأولية التي يديها المواطن الأصلي للراديو، فإنه يرفض أيضًا سياسة ثقافية تقوم على أساس اللغة بصورة ضيقة. فخلافاً لمقاومة المواطن الأصلي الصامتة لـ «أوامر السيد» المنقولة باللغة الفرنسية (BS, 19)، تصبح الفرنسية، وهي الآن لغة إذاعة «صوت الجزائر»، لغة النقاش. كما ظهرت الشمولية الجديدة للإذاعة ومقدرتها على توحيد «شذرات» الأمة في بثها المتعدد اللغات (البث بالعربية والقبائلية والفرنسية)، وشهدت على «الواقع المتعدد الأعراق للشعب الجزائري» (DC, 157). ويرى فانون أن الفرنسية غدت واحدة من بين لغات كثيرة جرى تحريرها من معانيها التاريخية: إن الرسالة نفسها مبثوثة بلغات ثلاث وُحِّدَت التجربة ومنحتها بُعدًا شاملاً (DC, 89). ويصبح الراديو وسيلة جوفاء أكثر مما كان الحجاب. إن ما يخلق «تغيرًا جذريًا في التكافؤ» ليس الراديو، ولا حتى البث، بل هو رد الذات الخلاقة على التشويش الفرنسي على البث - وهو الرد الذي يظهر تنظيمه في الحوار المتعلق بتفسير المثبت. فالاستماع إلى الراديو عكس رغبة الشعب وساعده في الانخراط في الحوار: «أحس كل جزائري بأنه مدعو، وأراد أن يصبح عنصرًا يُرجع صدى الشبكة الهائلة من المعاني المتولدة من معركة التحرير» (DC, 94). وكان اشتراك «كل واحد» يعني البث بلغات مختلفة، وكان الراديو، وهو يذيع التقارير بشأن النضالات المتفرقة عبر البلاد، ينظمها في ما يشبه التطريز، ولم يعد في رد فعل على الكولونيالية: لم تعد القبائل الناس «المتخلفين» ساكني الجبال بل أبطال مقاومة ضد قوات العدو، ولم يعد الجزائريون الفرنسيون جميعهم مدانين بوصفهم استعماريين، ولم يعد

العرب الجزائريون جميعهم أصدقاء^(٢٨). وساعد البث الإذاعي، على مستوى أساسي، في إنهاء «التهديم» المادي والدماغي الذي ميز الحكم الاستعماري. وبحسب تعبير فانون، فإن «شذرات وكسرات الأفعال التي يلتقطها مراسل صحيفة ما (...) فقدت طابعها الفوضوي وأصبحت منظّمة».

لا شك في أن الشذرات والكسرات، بوصفها نوعاً من اللايقين والتضارب المتأصل في العفوية، تستسيغها قراءة فانون التي قد ترى في هذه العفوية لحظة تحررية ما دامت غير مُترابكة. لكنني أعتقد أن كتابة فانون عن الراديو في سياق حركة جماهيرية معادية للاستعمار تقدّم، بطريقة ضمنية، نوعاً آخر من التنظيم لا يستعمل بالضرورة بنى النظام.

ساعد وجود إذاعة «صوت الجزائر» في تحرير الجماهير من النظرة المانوية وتحدي «تصلّب» قيادة جبهة التحرير الوطني (انظر: DC, 66). فهي بترجييعها صدى يتجاوز برنامج الجبهة قدّمت سياقاً تنظيمياً أغنى بكثير، فيه رسمُ تصور مسبق لمجتمع ديمقراطي جديد. وبذلك، لا تتطابق الإذاعة مع المواقف المتعلقة بالطب. ففي حين أن الطب، أو المواقف إزاءه، مؤشر سوسيولوجي إلى التحول الجذري في الوعي الجزائري - التحول من وعي وطني إلى آخر اجتماعي - كان للراديو دور مباشر في تشكيل واقع الأمة الجديد. فمع الراديو، جرى تجاوز التقسيم إلى «غربي» و«تقليدي» ووفر البث الإذاعي الأساس لإعادة تنشيط ذلك النوع من الديمقراطية الموجود في اجتماعات القرى حيث تُتخذ القرارات بـ«اتفاق الرأي»، وتعبيرات بنوية، ساهم الاستماع إلى الراديو في «تحويل» وعي الشعب. أولاً، ببرامجه المتعددة اللغات قوض بنية اللغة الاستعمارية المتشعّبة، وبالتالي واقع الجزائر الذي جعله الاستعمار «قَبَلِيّاً». ثانياً، أوجد منبراً للتابعين كي يتكلموا ودعم رغبتهم في المشاركة في حوار. ثالثاً، إن ما ساعد في إيجاد شكل مؤسسي، ما كشف المعرفة الخانعة التي تحدّت ادعاءات النخبة الوطنية في احتكار الحقيقة هو المثبّت «الذي لا فائدة فيه»، وليس عمل الراديو. إن ما يصبح مهماً ليس التقرير الإخباري الذي يذيعه

(٢٨) يصف فانون، في حاشية، أن في منطقة القبائل «مجموعات من الفلاحين تضم العشرات وأحياناً المئات ممن يحتشدون حول الراديو وهم يستمعون إليه بصورة دينية»؛ مع أن «قلة منهم تفهم اللغة العربية الفصحى»، ذلك بأن تعبيرات قليلة تكفي «لإبقاء جذوة الإيمان بالنصر متقدة» (DC, 87 n6).

الراديو بل تفسير الشعب للمثبت. إن ما شكّل تحديًا لكل من الحكم الاستعماري والحكم ما بعد الاستعماري وقبل المجازي هو هذه الدلالة العائمة، الحيز ما بين حقيقة الحدث نفسه، والشذرات المسموعة على الراديو، وطريقة تركيب تفسير (بوصفه نضالًا وحوارًا بين المستمعين والمناضل الحزبي). وهذه العملية للاتفاق على تفسير ما، بمنحها صوتًا لحدث ملموس، تدمجه في إطار تخيلي. ولأننا نتعاطى مع المهمة الخلاقة المتمثلة في ملء فراغ أوجده المثبت، وليس مجرد سرد للحوادث، يصبح واضحًا أن عملية التركيب من لا شيء على ما يبدو (أي: المثبت) تعكس فكرة فانون عن التحول الجذري الموجود في فصل «الجزائر من دون حجاب». وهي تعرف بفكرة الإنسانية كما سماها ذات مرة، مقتبسًا إيمي سيزار، «خلق أرواح»، ما يفتح العقول ويولد ذكاء جديدًا. وهكذا يمكن للتحول الجذري أن يكون في مقدمة كتاب معذبو الأرض لاهتمامه بأن يدرك الناس أن تركيب الواقع يعتمد عليهم وليس على أي قوة خلاقة (197، WE). هكذا ساعدت معركة موجات الأثير في تحرير الناس من الآراء القديمة وترجيع صدى يتجاوز برنامج جبهة التحرير الوطني، ما قدم سياقًا تنظيميًا أكثر غنى يتم فيه التصور المسبق لمجتمع ديمقراطي جديد.

أخيرًا، ليس الراديو نفسه هو ما أصبح مهمًا بل الأشكال التي يساعد من خلالها في تحرير الشعب. ويمكن المرء أن يواصل هذه الفكرة في طريق ما بعد الحداثة، فيربط كل معنى بالمثبت. لكن ذلك يضيّع السياق الاجتماعي وهو في الواقع قريب من مفهوم فانون لـ «الهستيري» الذي يتصرف بحسب الأصوات التي يسمعها، ويفجّر مركز الشرطة المحلي ويعلن الانتصار^(٢٩) (79، DC). وفي المقابل، يمثل الناس الذين يزعمون أنهم سمعوا «صوت الجزائر» عقلًا ثوريًا. وهذا الفعل الواعي غير قابل للاختزال إلى حكم تشريعي يقيمه الجناح المسيطر في جبهة التحرير الوطني، لكنه يمثل شيئًا مختلفًا، عملية حكم يؤسسها اتفاق الرأي من الأسفل. وبقيت المشكلة، كيفية مأسسة هذه التغيرات.

(٢٩) إن القول بأن الفارق بين هستيريا المجموعة المسيطرة وهستيريا المستعمرين يتمثل في «أن المستعمر كان دائمًا يترجم حالانه الذاتية إلى أفعال، يضيف إلى جرائم قتل حقيقية ومتعددة» (79، DC). ويقترح من ثم دراسة «تعالج هذه المشكلات المختلفة، الناتجة من النضال من أجل التحرير (...) القائمة مباشرة على أساس العلاج النفسي». ولسوء الحظ، لم يكتب فانون قط مثل هذه الدراسة، باستثناء دراسات الحالات الواردة في الفصل الختامي من كتاب معذبو الأرض.

الفصل السابع

اجتياز الخط الفاصل: العفوية والتنظيم

لأن فانون يجعل من تجربة الحركة في التغيير الجذري أرضية للرؤية الاجتماعية، لا حاجة إلى حزب طليعي لتطوير صورة لمجتمع المستقبل. وبدلاً من ذلك، يجب على التنظيم القانوني أن ينور التجارب الاجتماعية من خلال استخلاص معناها عبر الحوار. وتتركب رؤية مجتمع المستقبل في إطار العلاقة الاجتماعية بين المثقف المناضل والحركة الجماهيرية، وهي أساسية في مفهوم فانون لـ «التحول الجذري»، إذ تمثل له تاريخاً في قيد التكوين (WE, 147).

مع ذلك، فإن العلاقة بين المناضل والشعب هي عملية متناقضة ومتواصلة. إن دياكتيك التحرير لا يتشكل بضربة قاضية واحدة، ويُفترض بالمناضل أن يكون في منزلة «عنصر التناقض»، إذ يرفع التناقض باستمرار إلى مستوى المعرفة والفعل^(١). لكن ما يحصل هو أن المثقف الوطني غالباً ما يبقى بعيداً من النضال «الحقيقي» الذي يخوضه الشعب ويظل منغمساً في إسباغ الموضوعية المانوية على الكولونيالية (حقاً، إن المثقف نتاج كولونيالي إلى حد بعيد).

أولاً: دياكتيك الذات / الموضوع

إنه لخطأ فادح التظاهر والاعتقاد بأن إزالة الاستعمار هذه هي ثمرة دياكتيك موضوعي سرعان ما اتخذ إلى هذا الحد أو ذاك مظهر آلية حتمية بصورة مطلقة.

(Fanon, «Unity and Effective Solidarity are Conditions for African Liberation,» in: AR).

إن إزالة الاستعمار عملية تاريخية، وليست حتمية تاريخية. ومن الدوامية المكانية السرمدية الخاصة بالمانوية الكولونيالية، بخطوط قوتها التي تبقى كل

(١) انظر: Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 405.

شيء في مكانه، «يصبح الشيء رجلاً خلال العملية نفسها التي بها يحرر ذاته» (WE, 36-37)؛ وبعيداً من مجرد إحلال كائن محل الآخر، تشير عملية الإحلال نفسها إلى الانتقال من المنطق المانوي إلى المنطق الديالكتيكي. وتشتمل هذه العملية على اتجاه مقصود نحو تحرير ناجز بالكامل.

وحيث إنها عملية تاريخية، فإن الانتقال من مجتمع كولونيالي إلى مجتمع ما بعد كولونيالي هو أيضاً خطوة تتعد من سيطرة المكاني. ففي حين رسم مسح قانون للمكانية الكولونiale في فصل «بشأن العنف» بقوة الطابع المُقيّد والقمعي لأحياء المواطنين الأصليين، فإن أصالة قانون تكمن أيضاً في رسم مجتمع متحرر من الاستعمار حيث يصبح الوقت هو المكان للتطور الإنساني. وتكمن في تفحص قانون لعملية التقسيم الاستعماري، إعادة التنظيم الاستعمارية التي تميز مجتمعاً جديداً:

«إذا تفحصنا بإمعان نظام التقسيم، سنكون قادرين على الأقل على كشف خطوط القوة التي يتضمنها. وهذه المقاربة للعالم الكولونيالي وتنظيمه وترتيبه الجغرافي ستتيح لنا تمييز الخطوط التي ستجري وفقها إعادة تنظيم مجتمع تحرر من الاستعمار» (WE, 38).

تنطوي إزالة الاستعمار على أكثر من استئصال خطوط القوة - مركز الشرطة، المعسكرات، ونقاط التفتيش الحدودية - التي تفصل بين المناطق. بل ثمة حاجة إلى وجود إعادة تقويم مستمرة للترتيب الجغرافي، بما فيه الخطوط الفاصلة بين الحواضر والأرياف، وديالكتيك يتكشف باستمرار، وبحسب تعبير ماركس، نقد متواصل لـ «تحويل الثورة الوطنية إلى ثورة اجتماعية» (DC, 169). إن إشارة قانون إلى «الشكل والمحتوى» الخاصين بالثورة وإصراره على أن خلق ذوات جديدة ليس نتاجاً لـ «قوى خارقة للطبيعة» بل هو يولد في خضم العملية الثورية، يذكر أن بكتاب ماركس الثامن عشر من برومير (Eighteenth Brumaire) الذي اقتبس منه قانون في كتاب جلد أسود. إذ كتب ماركس أن الثورة «لا يمكن أن تبدأ بنفسها قبل أن تجرد نفسها من الخرافات كلها المتعلقة بالماضي»؛ وعليها أن تجد «محتواها الخاص» بدلاً من أن «تُخدّر [نفسها] ضد محتواها الخاص». إن مقولة إن المحتوى «يتجاوز الشكل» هي التي أعاد قانون اكتشافها في التحولات الجذرية التي ولّدتها الثورة الجزائرية.

إن إيجاد محتوى ملائم لتجاوز الدوامة الاستعمارية يتطلب التأكيد على «موقف ذاتي في تناقض منظم مع الواقع». ومثل هذا الديالكتيك يظهر في إعادة السرد المعمقة التي يجريها فانون بشأن التجربة المعاشة في النشاط السياسي المعادي للكولونيالية. فتحت ضغط تحليله، يكشف النشاط الذي يصفه عن تجربة «تفجّر الحقائق الكولونيالية القديمة وتكشف عن أوجه غير متوقعة تُنتج معاني جديدة وتحدد التناقضات التي تموّها هذه الوقائع» (WE, 147). ويؤكد أن النشاط العفوي يصل إلى فهم ذاتي لا تقيده المانوية. وتقدّم «الثورة البرهان على أساسها العقلاني» في تجليها بوصفها مطلقاً ذاتي المرجعية وفي تركيب ذاتات جديدة لا سابق لها (WE, 146).

إن دعوة فانون إلى «تغيير العالم» هي أكثر من مجرد عنصر إثارة إنشائية يختتم بها تحليله المانوية العنصرية الخاصة بالوضع الاستعماري. وغالباً ما يؤسف لمزاعمه بشأن «الثورة» التي تخلق «شخصاً جديداً» باعتبارها مزاعم ساذجة، بل وإضافة طوباوية على نحو خطر إلى شرحه للعلاقات الكولونيالية. بيد أن هذه التحذيرات تخون الفهم العادي. ذلك أن تحليل فانون المضني للثورة لا يرى في «الشخص الجديد» خلقاً عجائبيّاً يولد مباشرة عبر النشاط العنيف، بل نتاج لفعل دؤوب ونقد مبدئي. ومثل هذا النقد ليس استنتاجياً. وليست الأهداف مجرد انعكاسات نشاط عفوي ولم تكن موجودة من قبل. إن هذا التصور المسبق، من دون الاكتفاء بامتداح نقاط قوته ولا انتقاد نقاط ضعفه، هو ثمرة عمل شاق في التآني مع إشكالية العنف والعفوية في إطار مناهض للاستعمار. وفي ضوء العواقب الكثيرة، والرهية غالباً، للثورة التي رأيناها في القرن العشرين، قد تبدو المزاعم المتعلقة بالقدرة الخلاصية للثورة على تحويل الحياة إلى الأفضل أكثر قليلاً من أحلام تنتمي إلى عصر آخر. ومع ذلك، فإن إساءة تصوير فانون على أنه محافظ ثقافياً يتمسك بالتقاليد - وهذا هو الاستنتاج العام عندما يُنظر إلى فانون بوصفه داعية إلى المانوية - هو تشويه مقصود لأن فانون يرى أن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقات القوة. فـ «الثورة» تحدى الأساس المادي/ الأيديولوجي للثقافة التقليدية. وتاماً كما أنه يعلن في كتاب السنة الخامسة أن الثورة الجزائرية أثبتت حقيقة «الأطروحة القائلة إن الناس يتغيرون في الوقت نفسه الذي يغيرون العالم» (DC, 30)، فإنه يُصر في كتاب معذبو الأرض على أن التحرير الوطني سيخلق تغييرات جذرية في الثقافة. وما

يسميه فانون التحولات الجذرية، التي تنشأ في عملية الثورة ومنها، يحدث، كما رأينا آنفًا، عند تقاطع العفوية والتنظيم: والتنظيم هنا يُفهم على أنه على السواء، الإطار والبنى المعرفية الخاصة بالتواصل والتبادل الثقافي، كما الموارد التي يعتمد عليها الناس عندما يتأملون تجاربهم الثورية. وبكلمات أخرى، يشتمل التنظيم على تنظيم الفكر - أساسه العقلاني. ولا تشير «قوة العفوية» إلى النشاط الجماهيري فقط، بل تشير أيضًا إلى المعنى الذي يجلبه المثقف الملتزم، وتحديدًا فانون الذي يساعد من هم في الثورة في الوصول إلى ما يتجاوز أنفسهم إلى ذلك النوع من الفهم الذاتي الذي يصفه في معذبو الأرض: إنه «جوهر القتال الذي يفجر الحقائق الكولونيالية القديمة ويكشف أوجهها غير متوقعة، تأتي بمعانٍ جديدة» (WE, 147).

تبرز بعض التضمنات السياسية لديالكتيك المعرفة والعمل والتنظيم والتجربة هذا، عندما يُقدّم فانون، وهو ليس داعيةً إلى إدخال التقنيات الجديدة، ولا هو بالتقليدي، على إعطائنا وجهة نظر أخرى عن «جوهر القتال» وإنتاج «معانٍ جديدة». ورأينا ذلك في تغيير الموقف من الطب والراديو. إذ جرى «الاستيلاء» على هذه التقنيات خلال الصراع واستُعملت بطريقة مختلفة تمامًا، إذ جُردت من معناها القديم. إن ما هو ضمني هو ما يسميه العمل «التجميعي» لـ «النظرية الثورية» (WE, 304)، الذي يصبح أكثر إلحاحًا لأن الديمقراطية في أفريقيا هي تناقضات داخلية ونقاط تحوّل جديدة. ويغدو هذا الأمر مشروع كتاب معذبو الأرض. الحرية ممكنة، إن لم تكن حتمية. وفي الواقع، من الصعوبة بمكان تحقيقها، والأمة الأفريقية، باختصار، «هشة ويهددها خطر دائم» (WE, 247).

ثانيًا: نقاط محورية

«تزداد قوة العقل ويصبح أكثر تطورًا في مجرى النضال».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

مثل عام ١٩٦٠ نقطة تحوّل لأفريقيا ما بعد الاستعمار، وفي تفكير فانون. إذ كان العام الذي نالت فيه ست عشرة دولةً استقلالها. لكن ازدواجية مثل هذه

اللحظة كانت بادية للعيان، عندما انفصلت مقاطعة كاتانغا عن الكونغو، بدعم من الغرب، بعد ثلاثة أيام فقط من حصول الكونغو على «الاستقلال» من بلجيكا. وسرعان ما جرت تصفية رئيس الكونغو، [باتريس] لومومبا الذي كان يحاول بناء حركة وطنية عبر الخطوط العرقية؛ وبذلك تعرّض للخطر شاطئ الهبوط الثاني للأفكار الثورية^(٢). إن وجه أفريقيا «جنة المستقبل» صار يحمل الندوب. وعمّق قانون مفهومه للثورة والإنسانية، إذ واجه الثورة المضادة في الكونغو، بعد اغتيال لومومبا واضطهاد أنصاره. وكان كتاب معذبو الأرض هو النتيجة. وهذا الكتاب يختلف كثيرًا عن كتاب السنة الخامسة، مع أن الوقت الذي يفصل بين كتابتهما كان قصيرًا للغاية. يعلن قانون في السنة الخامسة أن فرنسا غير قادرة - عسكريًا وإنسانيًا واقتصاديًا وسياسيًا - على كسب الحرب (AR, 130-1). وهو يتوقع انتصارًا حتميًا [للشعب الجزائري]، ويشجع الشعوب الأفريقية الأخرى على القتال من أجل الاستقلال. ويكاد نجاح الثورة يبدو مضمونًا، ويُفترض بتدمير الاستعمار ونجاح جزائر جديدة أن يكونا حركة مستمرة: «انهزم الاستعمار في الجزائر بالتأكد، في حين أن الجزائريين انتصروا بالتأكيد مهما حصل» (DC, 31). وصل المجتمع الجديد. إن الفرق بين احتفال السنة الخامسة بمهرجان المضطهدين ورزاة معذبو الأرض في مواجهة الثورة المضادة يتبين في إسكات الادعاءات بشأن التحويل الفوري للوعي. وأدخل قانون موقفًا مفهوميًا وسطيًا. ولأن اهتمام معذبو الأرض ينصبّ على حدود العفوية، فإننا لا نجد فيه شيئًا من الأوصاف الغنية للتغيير التي سجلها قانون في السنة الخامسة. ولا يعود ذلك إلى أنه غيّر رأيه، بل إن ما تغير هو التركيز والإشكالية كلاهما. وبالمقارنة بالفصل الرئيس من معذبو الأرض، «نقائص الوعي الوطني» الذي عُرض أول مرة في ندوة عُقدت في قاعدة عسكرية رئيسة تابعة لجيش التحرير الوطني في السنة نفسها التي أنهى فيها كتاب السنة الخامسة، الذي يتخذ (السنة الخامسة) موقفًا غير نقدي أكثر كثيرًا من سابقه إزاء الحركات الوطنية وبشأن التأسيس الآلي للمجتمع الجديد. وثمة أعداء للثورة، لكنهم من خارج الثورة لا من داخلها. إن الجزائري الجديد يبدو واضحًا بصورة لا إشكالية فيها، وهو منعّس منذ الآن في الحركة الجماهيرية التي خلقت حركتها بالذات

(٢) كان أول «شاطئ هبوط» لقانون هو الجزائر طبعًا. وبالنسبة إلى قانون، كان للإخفاق في فتح «جبهة ثانية» تأثير مؤدٍ في العمق على الجبهة الأولى.

كائنات بشرية مختلفة جذريًا. وهذا ما يمنح السنة الخامسة تميزه، إذ يعلن بصوت عالٍ ولادة أمة جزائرية جديدة، وإنسان جزائري جديد ووجود جديد (DC, 30). ومع ذلك، ثمة نقد ضمني في السنة الخامسة. فعلى الرغم من تخليّ جهة التحرير الوطني عن سياسة البرنامج الجذري الذي اعتمده مؤتمر الصومام بحلول عام ١٩٥٩، ظل قانون متمسكًا برؤيته، مع أنه أشار إلى أهمية البرنامج النفسية (DC, 91). ويشارته أيضًا إلى برنامج الصومام في مقالة «الأقلية الجزائرية الأوروبية» فإنه يضع نفسه مع جناح الأقلية في الجهة. إن أفكار قانون السياسة بشأن الأقليات تعكس بالتأكيد موقفه الخاص في الجزائر، لكن مستقبل الجزائر أيضًا هو ما كان على المحك في مسألة الأقليات.

إن كتابي السنة الخامسة ومعذبو الأرض كليهما يعيدان إنتاج الأجندة الجذرية لمؤتمر الصومام. لكن معذبو الأرض مدروس أكثر كثيرًا؛ فهو لا يقوِّض أطروحة التحول الجذري بل يتناولها بصورة أكثر نقدية، مركّزًا على التناقضات المتأصلة. والذوات الجديدة التي ولّدتها الثورة ليست سوى بدايات يهددها الخطر منذ الآن. وقد يستوجب تحقيق المجتمع الجديد الكثير من الوقت والصبر وعمل النقيض من أجل القفزة إلى الأمام (WE, 198). وكتاب معذبو الأرض هو تحليل للأزمة التي تعصف حاليًا بـ«هذا الواقع الجديد للأمة»، نتيجة الصراع الكامن في الإشكالية المعرفية والأنطولوجية الخاصة بتنظيم الثورة ذاته.

في سياق نضال التحرر الوطني الجزائري، من جهة، والثورة المضادة الكونغولية ومصرع لومومبا، من جهة أخرى، رأى قانون صعود السياسة العرقية، وهي تعبّر عن القوة بشكل فج. وتوقع أن يؤدي إخفاق الوعي الوطني في التعمق وصولًا إلى الإنسانية، وفي تجاوز الانقسامات الحضرية/ الريفية والطبقية وإطلاق الطاقات الخلاقة لدى الجماهير الريفية والمُقيّدة بشكل عنيف من جانب الاستبداد الاستعماري، أن يؤدي ذلك إلى انحطاطه، وإعادة صياغة السياسة الجبهوية والعنصرية والعرقية (WE, 156, 204). ولم يتراجع قانون، وهو يواجه بشاعة الثورة المضادة، إلى عالمٍ متشعبٍ كعالم هيغل «الروح الجميلة»^(٣).

«Teacher», in: Ayi Kwei Armah's, *The Beautiful Ones Are Not Yet Born* (London: انظر: (٣) Heinemann, 1981).

فتجاربه الجزائرية دفعت مفهومه عن التجربة المعاشة إلى تعبير أكثر وضوحاً عن النقيضة الديالكتيكية، أي نحو نقد للثورة التي اعتنقها بنفسه، وحاول أن يفهمها.

ثالثاً: بداية نهاية المانوية وحدود العفوية

«لا يُمنح كل زنجي أو مسلم دمغة العبقرية بصورة أوتوماتيكية؛ ولا تتوافر البندقية أو السكين حتماً عندما يظهر مستوطن».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

تحدّث فانون في مقالته «بشأن العنف» عن «الموقف الصبياني» لدى هيجل القائل إن نجاح العنف يتحدد بتقائنه، مقارناً إياه بحرب العصابات التي أشنها الأميركيون على البريطانيين وخاضها الإسبان ضد نابليون (WE, 64). ففي خمسينيات القرن التاسع عشر، اضطّر الفرنسيون، عندما كانوا يخوضون أول حرب عصابات في أفريقيا في منطقة القبائل، إلى إعادة التفكير في تكتيكاتهم في مواجهة استراتيجية القبائل المتمثلة في الحرب المتحركة. وكان رجال القبائل «الذين لا يمكن توقعهم» يفضلون العمل الفردي على العمل في مجموعات، ويهاجمون أجنحة الجيش بدلاً من المواجهة المباشرة. وتلاحظ باتريسيا لورسان (Patricia Lorcin):

«كان الفرنسيون مصدومين من مشاركة نساء القبائل (...) وجعلت الصرخات المروّعة التي يطلقها رجال القبائل، وعويل نسائهم وهنّ يحضونهم على التقدم في خضم المعركة، القتال إلزامي بالأيدي تجربة قاسية للجندي الفرنسي»^(٤).

يعاد إيقاد هذه الذاكرة خلال حرب التحرير، ويزعم فانون أن المثقف المناضل يكتشف في «الجَمْعَة» جوهر الاجتماعات القروية، وتماسك اللجان الشعبية، والفائدة الاستثنائية للاجتماعات المحلية. ويكتب فانون أن كل قرية

P. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria* (٤)

(London: I. B. Tauris, 1999), p. 28.

«تجد أنها هي، في آنٍ واحد، وكيلة مطلقة للثورة وحلقة في سلسلة العمل» (WE, 133).

إن حدود هذه الحركة هي قوتها بالضبط، اعتماد من جانب واحد على عمل فردي والاعتقاد بأن كل شيء يمكن حله بمزيد من النشاط. ويكتب قانون أنه «مناخ طوباوي» حيث «الاندفاع العفوي (...) يصمم على حسم مصير النسق الاستعماري فوراً» (WE, 134). ويذكر نقد قانون لعمل فوري يفترض حرية بلا حدود بمحاجة هيغل في الفينومينولوجيا والقائلة إن ما ينشأ من وعي مغمور سابقاً هو المطالبة بـ «تحرر مطلق» من المحظورات السابقة والقيود الثقافية كلها. لكن الحرية من دون سياق تغدو «حرية في الفراغ». ويقارن قانون ذلك بتقرير مصير يستطيع أن يضع حدوده بنفسه، فيصّل، بوضعه الحدود، إلى التعبير عن الإمكانية والواقع الحقيقيين للحرية. فخلال الفترة الأولى من انتفاضات الفلاحين، كانت «العفوية هي المَلِك». إنها تحكم كل شيء. ونهاية الاستعمار تبدو في الأفق و«فن السياسة يتحوّل إلى فن الحرب»:

«فوق كل هضبة تشكل حكومة مصغرة وتستولي على السلطة (...) كل رجل أو امرأة يبعث الحياة في الأمة بعمله أو عملها، ويكون ملزماً ضمان انتصارها في محلته. إننا نتناول استراتيجيا قائمة على العمل الفوري هي جذرية وشمولية في آنٍ واحد» (WE, 132).

في البداية، يُذهل قادة الانتفاضة أمام هذه التجربة الجديدة. إن الهزائم والنكسات وقائع قاسية لا تستوجب إعادة التفكير فحسب، بل إعادة النظر في الوعي الثوري للشعب أيضاً. وأدى ارتكاس الماوية الاستعمارية إلى نتائج مذهلة. فهي بعثت الثورة إلى الوجود. لكن الحركة الآن تعاني نكسات ووحدتها تنهار؛ وعليها أن تدرك أن التحرير لن يكون فورياً.

إن الفورية التي تميز كلاً من يقين الثورة ومثالياتها تشكّل عُوارها. وفي حين أن قانون كان قد قدّم الأمة على أنها أمة يمكنها العبور من كونها «شيئاً» مستعمراً إلى كونها ذاتاً تقرر مصيرها بذاتها «من دون انتقال» (WE, 35)، فإنه يرى الآن أن «النضال من أجل التحرر الوطني لا يتمثل في اجتياز الفجوة بخطوة واحدة». بل إن عملية التحرير ليست مجرد إطلاق غضب مكبوت، أو

ما يسميه «سراب فورية عضلاته». وتصبح المعرفة الذاتية أساسية في تطور الوعي. أما الاستياء والكراهية والرغبة في الانتقام التي تخلق الإرادة الأولية للانضمام إلى القتال من أجل الحرية، فهي ليست كافية لـ «إدامة حرب تحرير» (WE, 139). وفي الواقع، فإن حرباً تُستدام على ذلك الأساس تقود حتماً إلى نوع آخر من الاستغلال «يرتدي وجهها أسود»: إن المناضل الذي يواجه المستعمر بالحد الأدنى من الأسلحة يدرك، فيما هو يحطم الاضطهاد الاستعماري، أنه يبني بصورة أوتوماتيكية نسقاً جديداً من الاستغلال» (WE, 145). وهذه النظرة الثاقبة أساسية بالمطلق لنقد قانون المانوية. إن ارتكاس المانوية الاستعمارية الذي بدا في ما مضى سهلاً للغاية يقود إلى الفوضى والدمار. ولأن التحليل المانوي يتحدد من طرف الآخر، فإنه يعتمد على وحشية العدو. وأي تغيير في تكتيكات العدو يستوجب عملية إعادة تقويم، وهي عملية استحدثت في الواقع منذ أمد طويل.

إن انتباه فانون إلى الدور الحيوي الذي تقوم به «الثقافة السياسية» يُدخل تحولاً أساسياً في فكره. وتعني الثقافة السياسية بدءاً شرح أهداف القتال الطويلة المدى. إن الأمر لا يتعلق بمسألة استراتيجية فحسب. ولا يُفرض «تنوير الوعي» من الخارج لكنه يتكون بوصفه علاقة جديدة بين المثقفين والشعب: «كل هذه المشاركة في الوضع، هذا التنوير للوعي، وهذا التقدم في معرفة تواريخ المجتمعات لا يمكن تحقيقها إلا في إطار تنظيم وداخل بنية الشعب» (WE, 143). وهذا التنوير، «داخل بنية الشعب»، يواجه عواقب «مانوية بدائية». ذلك لأن «الحقيقة» التي يعبر عنها المواطن الأصلي بشكل فطري وحذسي لها حدود، لأسباب ليس أقلها أن المدركات الحسية تأثرت وتكيفت لفترة طويلة بفعل البنية المانوية؛ ولا يستطيع المرء أن يستغيث بمطلقات الحقيقة والخطأ التي يمكن لارتكاس مباشر للمانوية العنصرية أن يصححها. وتعني هذه المشاركة إطلاع الشعب على حدود «المانوية البدائية». وذلك لا يوحي أن المواطن الأصلي منغمس ببساطة في «وعي زائف»، ولا يحتاج إلا إلى التوجه إلى التنظيم من أجل الحصول على التنوير. ويركز فانون، بدلاً من «الصحيح» أو «الخطأ»، على تطور الوعي في علاقته بالمقتضيات الحالية المتعلقة بأن الاستغلال يمكن أن يرتدي وجهاً أسود، وبالعكس، أن بعضاً معينين مستعدون للقتال من أجل تقرير الشعب مصيره الذاتي. ويعلن فانون أن «على الناس في

طريقهم الشاقة نحو المعرفة العقلانية أن يتخلوا أيضًا عن مفهومهم المبسط بشأن سيدهم الأعلى» (WE, 145). فالمطلوب هو موقف جديد أكثر دقة إزاء المستوطن الذي «ليس هو ببساطة الرجل الذي يجب قتله»، وذلك في إطار التخلي الكامل عن المواجهة السابقة (WE, 146). ويجب الآن التحكّم بالعنف الفوري غير المنضبط الذي أوصل الأمور إلى أوجها:

«توجد وحشية فكرية وعدم ثقة متعلق بحدة الذهن هما من طبائع الثورات؛ لكن يوجد نوع آخر من الوحشية يشبه النوع الأول بصورة مدهشة وهو في العادة مضاد للثورة وخطر وفوضوي. وإذا لم تُواجه هذه الوحشية الخاصة والشاملة فورًا، فإنها ستفقد بصورة ثابتة إلى هزيمة الثورة» (WE, 147).

يمكن العنف مستقلاً عن سواء أن يستجرّ الهزيمة لأن العائق الأكبر أمام تطور الوعي الثوري هو «التبادل المتساوي» المتمثل في مجرد الرد على الوحشية الاستعمارية بوحشية معادية للاستعمار. ويعبر عن نفي هذا النفي توضيحُ «الإيجابي» في العنف المعادي للاستعمار. ويرى فانون أن «المثقف السياسي» يقدّم «ظلال المعنى»، وهو بذلك يتعارك مع نزوع التنظيم إلى تبخيس قيمة الطاقات العقلية لدى الفلاح وإلى المحاججة أن مثل هذه الفوارق ستزعج الاضطراب في صفوف الشعب. وعلى المثقف السياسي أن يدرك أن وعي الناس المتخلف لا يعني أنهم غير قادرين على التفكير لأنفسهم، وأنه لا يمكن شرح الوضع لهم. ويرى فانون أن العكس هو الصحيح، إذ إن الثقافة السياسية تعني بالضبط تشجيع الناس على التفكير لأنفسهم.

يرتدي بناء ثقة الجماهير بنفسها أهمية قصوى، حتى عندما يؤكد فانون الحاجة إلى التنظيم. فهو يرى أن «ليس ثمة بالمطلق موقف متميز استراتيجيًا» (WE, 135)، باستثناء الحاجة إلى إقناع الناس بأن كل شيء يعتمد عليهم. ليس ثمة من معركة فاصلة. وبالتالي، فإن المواجهة بين جيشين عظيمين لا تجري في الميدان بل في العقل. ويتخذ هذا «التنوير» مغزى دياكتيكياً في ما عني الصراع. فهو يسجل تغييراً أساسياً في الوعي، ويمثل نوعاً جديداً من السياسة يعبر عن الإيجابي في النقيضة ويرسم مسبقاً بنية المجتمع الجديد الذي ينشده القتال: «إن النشاط السياسي (...) لا يشبه القديم بأي شكل. وهذه السياسة هي سياسة القادة والمنظمين الذين يعيشون في داخل التاريخ ويتولون زمام القيادة

بأدمغتهم وعضلاتهم خلال القتال من أجل الحرية. وهي سياسة وطنية وثورية واجتماعية» (WE, 147).

رابعاً: صُنع المثقف الراديكالي

في حين أن مقالة «بشأن العنف» تقتصر على تحليل المجتمع الكولونيالي بوصفه ثنائياً، يسكنه «نوعان [بشريان]» - المستعمر والمستعمر - فإن ثنائية التقسيم الحضري/ الريفي تصبح في الفصل الثاني من معذبو الأرض («العفوية: نقاط قوتها ونقاط ضعفها») انشغالاً مركزيًا، يؤثر في فكرة فانون بشأن ما يشكل الوكيل الثوري. وهذا الانقسام الحضري/ الريفي، وكيفية التغلب عليه، هما ما يلمح إليهما فانون لدى قوله إن «التقسيم الجغرافي سيتيح لنا وضع الخطوط التي سيعاد على أساسها تنظيم مجتمع تحرر من الاستعمار» (WE, 38).

يتمثل الانقسام الحضري/ الريفي بدءًا في تعبيرات تنظيمية مثل «الوجود المتكرر لفارق في الزمان أو اختلاف في الإيقاع بين قادة حزب وطني والشعب» (WE, 107). ويتخذ هذا الفارق بُعدًا آخر في المستعمرات، حيث يُنسخ التنظيم السياسي الوطني عن «الوطن الأم»، ويبحث عن عناصره في المناطق الحضرية. وهذه الأحزاب التي غالبًا ما تجعل من طرائق وشكل الأحزاب السياسية الغريبة صنفًا، تحاكي الموقف الاستعماري الذي ينبذ المجتمع الريفي باعتباره «يغوص في مستنقع من الخمود غير المثمر» (WE, 109).

مع تطور علاقة جديدة بين المناضلين الحضريين والجماهير الريفية، وكذلك تطور نوع جديد من التنظيم الثوري، يجد مفهوم فانون لـ «فارق الزمان» تعبيرًا جديدًا. ففورية العمل الجماهيري العفوي ضد الاستعمار تفتح المجال أمام مروحة كاملة من الإمكانيات، كما تتطلب تشكيل مجموعة من المثقفين المناضلين القادرين بصورة مثمرة على نقد الطابع المحلي والفوري للنضال والمساعدة في صوغ استراتيجية على مستوى الوطن. وفي ضوء تاريخ من الاتصال الضئيل بين الوطنيين الحضريين والجماهير الريفية، فإن اللقاء في نهاية الأمر بين المناضل القادم من المدينة والناظر الفلاح يشكل لحظة مهمة ومكهربة مشحونة بعدم اليقين والطاقات الكامنة.

ومن أجل فهم سياسة الانقسام الحضري/ الريفي، يراجع فانون علاقة التنظيمات الوطنية بالحياة الريفية.

خلال الفترة الأخيرة من الحكم الاستعماري، يظل أهل الريف يشكّون في أهل المدن الذين يلبسون ويتصرفون مثل الأوروبيين. ويتعزز هذا الموقف عندما يتم «إزالة بالمظلات» لسياسيين ووطنيين شبان في المناطق الريفية، وهم يتوقعون أن يُعانقوا فورًا بوصفهم قادة. وبدلاً من إقامتهم علاقات بعناية، ينزعون هم أيضًا إلى رؤية طرائق الحياة «التقليدية» على أنها غير ملائمة، ويحاولون بالتالي أن يتصرفوا كدعاة تحديث جدد.

لا يزال الوطنيون، وحتى اليساريون منهم، يعرفون الجماهير الريفية بتعابير استعمارية. ويعتقد فانون أن هذا فعل منعكس يؤسف له، لأن «التحليل العقلاني» كان من شأنه أن يبيّن للمثقف الوطني ما هو تقدمي وما هو رجعي في المناطق الريفية. وتقتضي المقاربة النقدية تحليلًا مزدوجًا، يأخذ بالاعتبار تأثيرات سياسة فرق تَسُد الاستعمارية، واستعمال «حكم العادة» وبنى التعاون، وكذلك الإشارة إلى كيف تمثّل حقًا إرادة الفلاح في التمسك بـ «التقاليد» مصدرًا للصلابة ضد الاستعمار. بيد أن التنظيم يظل حضريًا في المرحلة الأولى من النشاط الوطني، ويكون الانقسام بين سكان الريف والتنظيم الوطني الحضري كاملاً تقريبًا.

لأن الاستعمار لم يحقق سوى «تحتجر زائف» للتقاليد، فإن الفلاحين ليسوا مجرد صفحة بيضاء فارغة، بل هم أرشيف حافل، وهم، فضلًا عن ذلك أرشيف حافظ على طريقة حياة معادية للاستعمار بأشكال عدة^(٥) (WE, 138). وعندما

(٥) ارتفعت وتيرة العنف في الريف ضد المستوطنين بين عامي ١٨٧٨ و ١٩٠٠، وارتفعت مجددًا في ثلاثينيات القرن العشرين حتى أوائل الخمسينيات منه. وعلّق الحاكم العام للجزائر، جاك سوستيل، على ذلك بقوله إنه عندما ذهب أول مرة إلى جبال الأوراس (التي شهدت الانفجار الثوري الأول في شتاء ١٩٥٤ - ١٩٥٥)، «لم يتكلم أحد. لقد جفّت مصادر المعلومات لدى الإدارة والجيش [و] خاف كل مواطن أصلي كان يُشتبه بأنه على علاقة ودية بالسلطات من التعرض للاغتيال أو التشويه». اقتباس في: Edward Behr, *The Algerian Problem* (London: Penguin, 1961).

تضيف ماري بيرنهام القول «لعل فانون كان على حق (...) فالأدلة تشير إلى أن [العلاقة المتنامية بين التوتر والعنف] ازدادت في المناطق التي تمثّل فيها الحضور الفرنسي بكثافة (...) أو في صفوف القبائل التي عانت معاناة شديدة بسبب مصادرة الأراضي».

يتسرب العمل الجديد المعادي للاستعمار في المدن إلى الريف، يجد «صدى في قلوب الفلاحين». وشهدت الأعوام السابقة مباشرة للحرب العالمية الثانية المزيد من اتصال المناطق الحضرية بالريفية بسبب إمكان التجول في الريف وتزايد البكترة (التحول إلى بروليتاريا) في صفوف الفلاحين. وخلال فترة العمل المباشر، «ينبثق إلى الحياة» تراث المقاومة ويتبعه تنشيط تاريخ المقاومة التي هي «البرهان» على أن «فترة السكون التي بدأها الاستعمار الاستيطاني» انتهت، وأن فترة «صنع التاريخ» - «تجسيد التاريخ» من طرف المواطن الأصلي - بدأت (WE, 69). إن فكرة بدء التاريخ مهمة هنا. ويرى فانون أن فكرة التحرير لا تُستحضر إلى الريف من المدينة، لكنها تكمن في كيف تعبر المناطق الريفية الحدود الكولونيالية، داخلية أكانت أم دولية، وهي موجودة بالحدس في صفوف الجماهير الريفية. وفي الفترة الأولى من الثورة، فإن الفلاحين هم الذين الآن «يحلّون محل» الحزب الوطني الحضري، وتعطي ثورتهم تعبيرًا أوليًا لفكرة الوطنية. ويولد هذا المناخ نقدًا داخل الحزب الوطني الإصلاحي، ينشأ من مصدرين: المثقفون الجذريون وجبهة المناضلين. وهناك مصدران أيضًا لتطور المثقفين الجذريين، وإن لم يكن المصدران مختلفين بالضرورة. الأول هو أن المثقفين الذين يبدأون بالتساؤل عن «افتقار حزبهم إلى أيديولوجيا وبؤس التكتيكات والاستراتيجيا»، يجري تهميشهم من جانب الحزب والصاق نعت الفوضويين بهم. والثاني هو أن الراديكاليين/ الجذريين من بين القادة الوطنيين يكتشفون أن الوقت الذي يمضونه في السجن يساعد في توضيح الأفكار.

يتميز مخطط فانون^(٦) بالحوادث التالية. يقع انقسام بين الميول الشرعية

(٦) يقتضي المخطط بصورة فضفاضة أثر تجربة الوطنية الجزائرية ما بعد الحرب، لكن يمكن تطبيقه في أماكن أخرى. في الجزائر تطورت ثلاث وطينيات فرعية خلال العشرينيات من القرن الماضي. وكانت «فدرالية النخب المحلية» تمثل نخبة ذات تعليم فرنسي تطالب بالحصول على المساواة والتمثيل في البرلمان. وكان هدفها الرئيس الاندماج في فرنسا. وبرز عباس فرحات من هذا التنظيم.

كان تنظيم متمركز في المدن، باسم «العلماء»، يدعو إلى تنقية الإسلام، مُتقنًا اندماج متطوري النخبة. وكان يهاجم الصوفية والمرابطين باعتبارهم هراطقة، وحاول «فصل المؤمنين الريفيين عن أشكال دينهم الشعبية المحلية»، انظر: John Ruedy, *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 135.

كان «نجم شمال أفريقيا» بزعامة مصالي يشكل أرضية تدريب مهمة لمناضلي جبهة التحرير =

وغير الشرعية في الحزب. ويضطر ذوو الميول غير الشرعية إلى العمل السري، وإقامة اتصال بالمتقنين الراديكاليين والبدء بتأسيس تنظيم سري جديد. ويضطر هذا التنظيم، بسبب ملاحقة الشرطة والتنقل المتواصل، إلى المغادرة إلى الريف. وخلافًا للمواجهات الأولى بين الوطنيين الحضريين وأهل الريف، يثير هذا اللقاء الجديد الاضطراب في أفكار الفلاحين المسبقة. كما أن الأخبار من المدينة تتسرب إلى الريف؛ وكلما أصبح الفلاحون أكثر اطلاعًا، أخذوا الآن يرحبون بالثوار خلال فترة هربهم ويخبثونهم من الشرطة. ويقوم المناضلون

= الوطني الجزائري. وقد وُكِّد مصالي لأسرة تنتمي إلى الطبقة الوسطى المتدنية، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة كولونيالية. وخدم في الجيش الفرنسي لمدة ثلاثة أعوام، وعندما عاد إلى فرنسا في عام ١٩٢٣ انضم إلى الحزب الشيوعي. وتأسس «النجم» في عام ١٩٢٦ وميز نفسه منذ أيامه الأولى عن سائر التنظيمات الوطنية (بما فيها الثقافية) بأنه معادٍ للرأسمالية وأنه معني بالحياة في المناطق الريفية. كان تنظيم مصالي، «حزب الشعب الجزائري»، هو الذي دعا إلى الثورة في ٨ أيار/ مايو ١٩٤٥ التي استجرت مجزرة سطيف. إن وصف قانون للفلاحين الوطنيين فطريًا، الذين أبقوا على تقاليدهم في المقاومة على ما كانت عليه ولا يتظنون سوى إشارة، هذا الوصف يلتقطه المؤرخ جون رودي: «بعيدًا تمامًا من حزب الشعب الجزائري، قام القرويون الفلاحون، وقد رأوا اندلاع الحرب والانهايار المُرَّوق للسلطة الفرنسية، بالهبوط على المستعمرات الاستيطانية والبدء بالانتقام من معذبيهم، في شبه كبير لما فعله أسلافهم قبل قرن» (Ruedy, p. 150). ويواصل رودي، مؤكدًا المسافة التي تفصل بين الوطنيين والجماهير الريفية: «إن الحوادث التي جرت في قسنطينة في الشمال أكدت أول مرة أن الجماهير المعتمدة والمفقرة في الريف، وهم الضحايا الرئيسيون للنظام الاستعماري، رصت الصفوف من أجل عمل ذي معنى مع الحركة الوطنية التي أنشأها الجزائريون في المدن، والتي كانت آخذة في الانتشار في المدن خلال خمسة عشر عامًا» (Ruedy).

كانت هذه هي الذروة بالنسبة إلى تنظيم مصالي، الذي أُعيد بناؤه في عام ١٩٤٦ تحت اسم «الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية». ومن حزب الشعب الجزائري جاء أيضًا «التنظيم الخاص»، وهو تنظيم سري شبه عسكري كان من بين قادته كثيرٌ من الأعضاء السابقين في جبهة التحرير الوطني (عُرف أولاً باسم «اللجنة الثورية للوحدة والعمل»). وأدى عدد من الاشتباكات الفتوية إلى تدمير حزب الشعب - الحركة من أجل انتصار الحريات في عام ١٩٤٨ - ١٩٤٩، وذلك بسبب قضايا شمولية للوطنية الجزائرية، بما فيها مسائل مكانة الإسلام واستعمال تعبير «عربي» (بدلًا من جزائري). ونشأت اللجنة الثورية للوحدة والعمل في عام ١٩٥٤ انطلاقًا من الخلافات بين اللجنة المركزية (المسماة بالمركزيين) ومصالي الذي اتهم بإيجاد عبادة الفرد. وُئيت على أساس الخطوط نفسها الخاصة بـ «التنظيم الخاص»، وكان أعضاؤها يؤمنون أن حزب الشعب - الحركة من أجل انتصار الحريات لم تعد تنظيمًا قابلاً للحياة. وظلت الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية قوة مهمة في فرنسا، ونشأ صراع دموي بينها وبين جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٨. أما في الجزائر فقد انضم كثيرون من أعضائها بعد عام ١٩٥٥ إلى جبهة التحرير، التي اعتبرت حزب الشعب - الحركة من أجل انتصار الحريات تنظيمًا مضادًا للثورة.

الذين لم يكن لديهم مكان آخر يهربون إليه، بإعادة تقويم موقفهم السابق من أهل الريف. ففي حين كانوا في السابق ينبذونهم بوصفهم لا يتغيرون وأنهم تحت السيطرة الكاملة لـ «التقاليد» الساكنة، فإنهم «يكتشفون الآن أن جمهرة أهل الريف لم تتوقف قط عن التفكير في مشكلة تحرير أنفسهم» (WE, 127). ويُعد هذا الإدراك نقطة تحوّل أساسية في دياكتيك التحرير. إذ انتقلت قيادة النضال إلى الفلاحين الذين يمثلون مفهومًا لـ «الأمة» أكثر شمولية.

مع ذلك فإن هذه الشمولية الجديدة (التي تشتمل على علاقة جديدة بين الثوار الحضريين وأهل الريف) لم تتجاوز الانقسام الحضري/ الريفي. يعرف السياسيون أن الانتفاضة يجب أن تشمل المناطق الريفية في وقت ما، مع أن مقترحات المناضل لأصدقائه السابقين في اليسار تثبت عدم جدواها. وما يثير الاهتمام أن قانون يعتبر أن البروليتاريا الرثة، الطبقة (أو اللاطبقة) الأكثر إشكالية في المخطط الماركسياني، هي مفتاح التوسط بين المدينة والريف.

مع أن قانون يبدو واثقًا من دور البروليتاريا الرثة يمكن أن يحس المرء بعدم الارتياح؛ ويعترف قانون حقًا، بعد ماركس، أن جذريتها يمكن استغلالها بأشكال مضادة للثورة. فالبروليتاريا الرثة مستعدة دائمًا للقتال لكنها «تطيع منطقتها الخاص»^(٧) (WE, 130)، وينتهي بها الأمر أحيانًا إلى الانتقال إلى الجانب الخطأ^(٨). وهي، إذ يتلاعب الاستعمار بها ويشجعها، وتحدد بوضعها المباشر، يمكن أن تصبح علفًا للتظاهرات المضادة وللتحركات الجماهيرية التي تحركها القوى الإمبريالية بهدف تمزيق التماسك الوطني. ويعي قانون كيف أصبحت البروليتاريا الرثة جزءًا من الأزمة والفوضى والاضطرابات التي شجعها الغرب ضد باتريس لومومبا وربطها بضعف الحركة الأيديولوجي. وهو بالتالي يعتقد أن «أي حركة من أجل الحرية يجب أن تمنح أقصى اهتمامها لهذه البروليتاريا

(٧) كان مفتاحًا لـ «معركة الجزائر»، حيث كان ثلث قوة العمل عاطلاً عن العمل.

(٨) إن الطابع غير المستقر للبروليتاريا الرثة، الذين هم في أمس الحاجة إلى الثقافة السياسية، ينعكس في تصنيف قانون لهم على «أنهم يدورون في دوائر بين الانتحار والجنون». ومع ذلك فهو يأمل أنهم سوف «يستعيدون توازنهم (...)» ويسيروا باقتدار في الموكب العظيم للأمة الناهضة. انظر أيضًا اهتمام قانون بالشباب الأفريقي القابل للانهيار في وجه الهجمات التي تشنها الثقافة الغربية الاستهلاكية. وهذه المسألة الأخلاقية تنجم من «عالم المفاهيم [الذي يُقذف به] خارج بؤرة التركيز» عبر اصطدام عالمين (WE, 195).

الرثة» (WE, 136). ولذلك، تذهب البروليتاريا الرثة بنا إلى تعبير متطرف عن حدود العفوية وإشكالية التنظيم والأيدولوجيا. وفي الجانب الآخر من المعادلة يوجد المثقف. وتماثلاً كما هو الأمر مع إشكالية المدينة/ الريف، يرسم قانون بصورة تخطيطية تطور المثقف من المواطنين الأصليين في ثلاث مراحل. فالمثقفون عنصر أساسي في نجاح إزالة الاستعمار لتجاوز العقلية المانوية، لكنهم هم أيضاً منغمسون فيها.

في صميم فكرة قانون بشأن الثقافة المقاتلة يقع نقدٌ لسياسة الاستياء التي غذت المواطن الأصلي خلال ليل الحكم الاستعماري الطويل. فالمثقف المواطن الأصلي يقوم بدور أساسي وإشكالي، في آنٍ واحد، في الحركة. إذ اعتنق المثقف فعلاً، خلافاً للفلاح، مهمة التمدين الكولونيالية وتغرب طويلاً عن الحياة «التقليدية». و«عودة» المثقف إلى الجذور - «صيرورته مواطناً أصلياً» - تتبدى في أول الأمر في هيئة رد فعل على المستعمر بأجراً تعابير المانوية والمواطنة الأصلية. بيد أن اللغة والأساليب الفظة ليست عرقية فحسب، بل تعبر عن «اشتباك بالأيدي» «يجب أن يُحلّ المفاهيم محلّه» (WE, 220)، وكذلك الحساسية الاستثنائية الناتجة من عقدة النقص. وكما حال المواطن الأصلي تماثلاً، يجري توجيه غضب المثقف المكبوت وإطلاقه عبر شكل عنيف. وكما حال العمل القائم على رد الفعل، فإن المثقف غالباً ما يمشي في زُقاق مظلم (WE, 220).

في سياق إزالة الاستعمار في أفريقيا، يصوّر قانون بصورة تخطيطية تطور المثقفين من خلال النظر في ثلاث مراحل من التحول. الأولى هي مرحلة «التمثل غير المشروط» والتماهي مع الكولونيالية، عندما يُلقون بأنفسهم بجشع في حضن الثقافة الغربية «كما الأطفال يتم تبنيهم» (WE, 218). وتعبّر المرحلتان التاليتان عن ردود فعل على المرحلة الأولى، أو عمليات نفي لها. في النفي الأول الذي هو رد فعل على التمثل، يتمظهر انشغال المثقف المواطن الأصلي بإعادة اكتشاف الماضي بمصطلحات خرافية. أما في المرحلة الثانية، أو الإيجابية، فيسعى المثقف إلى الانضمام إلى صفوف الشعب في تطوير ثقافة جديدة في سياق الحركة الثورية. وهذه ما يسميها قانون «مرحلة مقاتلة». إنها مرحلة يعمل المثقفون فيها عوامل مساعدة في «يقظة» الشعب، من مجرد إضاعة أنفسهم في عملية تجريد للشعب.

يخبر المثقف والجماهير المرحلة الأولى التي تمثل فترة السيطرة الاستعمارية، على نحو مختلف للغاية. ففي حين تحافظ جمهرة الشعب على التقاليد، يُقذف بالمثقف في لجة تلقى مسعور لثقافة القوة المحتلة. وكناتج للتمثل، يعكس المثقف العالم المانوي أيضًا: ففي حين يخبر الجماهير تجربة القوة الوحشية للاستعمار والهزال الثقافي، يخبر المثقفون تجربة العنف الثقافي لـ «مهمته التمدينية». إن المثقفين، تلك الجلود السوداء الممكنة التي ترتدي أفنعة بيضاء، والذين هم منتجات للنسق الكولونيالي، أصبحوا أوروبيين صغارًا ملائمين، بحسب رأي فانون، باعتبارهم يشربون الثقافة الغربية. بل إن المثقفين أكثر من ناتج للكولونيالية، إذ هم يتعلمون في مدارسها؛ إنهم ربيو الكولونيالية (WE, 46).

إن انفصال المثقف عن البلد الإمبريالي وثقافته لا يؤدي إلى رفض مهمة المستوطن التمدينية فحسب، بل يؤدي أيضًا إلى إعادة اكتشاف الماضي، وحتى إعادة اختراعه. وهذه المرحلة الثانية قريبة من الزنوجة.

إذا كان المثقف يريد أن يلتزم الانضمام إلى حركة الناس، ستكون ثمة حاجة إلى تحليل ذاتي مؤلم، وإلى رغبة في التعري ودراسة تاريخ أجسادهم (WE, 211). وللقيام بذلك، على المثقف أن ينجح في الانفكاك من قبضة الكولونيالية: وإلا فإن تذويت الأيديولوجيا الكولونيالية يمكن أن يستجر عواقب نفسية جسيمة. وتحاول الكولونيالية إن تمنع نسلها من المغادرة. فهي بوصفها أبا راعيًا، إذ تدعي حماية المثقفين المستعمرين من أنفسهم - من «أنواتهم» ووظائف أعضائهم وحياتهم وبؤسهم ذاته وجوهرهم ذاته وعُقد نقصهم - تكبح نسلها عن رغبة لاواعية في الانتحار وتكبح رغبة تدمير ذاتهم في الانضمام إلى «المتمردين».

في عالم الكولونيالية المانوي، يمكن أن يُعتبر المثقف مصابًا بالفُصام بسبب محاولة تلافي هذه المشكلة بأن يصير جزائريًا وفرنسيًا، أو غانيًا وإنكليزيًا في آن واحد.. وعدم الرغبة هذه في الاختيار، في استنكار تحديد أي هوية، مؤثرًا ما يعتقد أنه «موقف جامع»، هو في الواقع حالة غريبة بامتياز. فإذا لم تقع قطيعة كاملة مع التفكير الكولونيالي، يغدو المثقف بلا جذور:

«هذا الانتزاع للنفس، مع أنه قد يكون مؤلماً وصعباً، أمر ضروري. وإذا لم يتحقق ستحصل جروح نفسية خطيرة وتكون النتيجة أفراداً من دون مرسى، من دون أفق، من دون لون، من دون دولة، من دون جذور - عِرْق من الملائكة» (WE, 218).

إن الادعاءات بشأن «الماضي» لا تعيد تأهيل الأمة فقط، بل وثقافتها أيضاً. وقيمة الماضي يتم حفظها، بل حتى يُبالغ في قيمتها على حساب الحاضر. وتدعم الابتكارات الفنية هذا التنشيط. ويتم التعبير عن الإلحاحية النفسية لرغبات المواطن الأصلي الثقافية واللأواعية بأسلوب جمالي جاف؛ ويطلق الفن تصريحات متكررة عن العِرْق. وهذا الأسلوب ضروري لتطور المثقف لأنه يؤدي إلى اتصال بالشعب حتى لو تحول إلى مدافعة سطحية يُعبر عنها بالأسلوب الاتهامي الذي لا يزال يتخذ من الكولونيالية نقطته المرجعية (WE, 239). والزوجة، بما هي «الشخصية الأفريقية»، أو الأصالة، «ضرورة تاريخية» لكنها «ستنزح إلى الوصول إلى رُقاق مظلم» إذا لم تتطور إلى ثقافة معينة وطنية ومقاتلة:

«غالباً ما تكون الثقافة التي يميل المثقف إليها مجرد كتلة من الخصوصيات. وهو يرغب في ربط نفسه بالناس، لكنه بدلاً من ذلك لا يمسك إلا بملابسهم الخارجية. وهذه الملابس الخارجية ليست سوى انعكاس لحياة مخفية، محتشدة ودائمة الحركة» (WE, 223-4).

يتتقد فانون اعتماد المثقف على الهوية التي تعجز عن سبر أغوار نواة ثقافة الشعب المخضعة المعادية للكولونيالية ولا تخدش سوى السطح، والتي ترجع إلى الأمثلة والمقارنات، لكن ليس إلى ما هو متأصل فيها. ومناهج المثقف بالكاد ديبالكتيكية. وعدم القدرة على تجاوز النفسي البسيط لوجهة النظر الكولونيالية يسفر عن مشكلات عديدة. والمثقف منهمك بماضي وتقاليد هي، تبعاً لفانون، «محقونة بنزعات طاردة من المركز». وهذه التقاليد، على الرغم من طابعها المعادي للكولونيالية، هي في الواقع متقلبة. وجعلها خاصاً ثابتاً يؤدي مباشرة إلى الأنموطة الكولونيالية التي يُمدّ بها (يجعلها مادية). وهذا التعبير عن الماضي هو بالضبط ما يمتدحه «الخبير» الكولونيالي ويرعاه علماء الأنثروبولوجيا. وعلاوة على ذلك، فإن التماهي البسيط مع الجماهير يؤدي

بالمثقف إلى أن يغدو «بوقاً غير نقدي»، (WE, 49)، يعبر عما يسميه قانون
«الانتهازية». وينطق المثقف بأيديولوجيا مانوية تماماً حين يبدأ الشعب بمغادرة
هذا الموقف (المعارض).

خامساً: مثقفون متقلبون

«ليس من الضروري فقط أن تقاتل من أجل حرية شعبك. عليك
أن تعلم الشعب مرة أخرى، وأن تعلم نفسك أولاً مرة أخرى،
معنى المكانة الكاملة لإنسان ما؛ وهذا ما يجب أن تفعله ما دام
القتال مستمراً».

(Fanon, *The Wretched of the Earth*)

يحتل مفهوم قانون لحفنة من المثقفين الشرفاء والراديكاليين مكانة
مركزية، لكنها إشكالية، في دياكتيكه التنظيمي. ففي التنظيم الجيني الذي
يتشكل بين المناضل المدني والجماهير الريفية، يقوم المثقفون بدور مهم في
تفجير الحقائق الكولونيالية القديمة واستخراج معاني جديدة متأصلة في
التحولات الجذرية التي تمر بها الحركة المعادية للاستعمار (WE, 147). لكن
نصوصها لا تكون جاهزة.

بعيداً من مجرد التماهي مع الشعب، يعتقد قانون أنه من خلال تحقيق
«مدى اغتراب المثقف عنهم»، فحسب (WE, 226)، يمكن أن يقدم المثقفون
أنفسهم على أنهم عنصر من عناصر الديالكتيك. وفي الإطار الكولونيالي
زادت عملية الاغتراب من التعقيدات. فبما أن النسق الكولونيالي هو الذي
جعل منهم مثقفين، عليهم أن يتحاشوا نخبيتهم، مع عدم استنكار تعليمهم
باحثين عن أصالة ما مفقودة. وبدلاً من ذلك، على المثقفين أن يضعوا هذه
المهارات «في أيدي الشعب» حين يغوصون في تاريخ من الإخضاع من أجل
تكوين ذاتية متبادلة ثقافية (WE, 293). وبتعبير آخر، رفض التعليم الذي تلقوه
و«الصيرورة مواطنين أصليين» من شأنهما في نهاية المطاف أن يعكسا المانوية
الكولونيالية. قد تبدو ساذجة نداءات قانون للمثقفين بأن يعترفوا بـ «واجبهم»

نحو «القضية الوطنية» - مع أنه يعرف جيدًا كيف أن قلة منهم تريد التخلي عن امتيازاتها الطبقية، وتريد الانتحار الطبقي، بحسب تعبير أميلكار كابرا (Amilcar Cabral)، لكن هذه المناشدات تملك فعلاً أرضية مادية. ويتركز التوتر هنا على الاعتماد على مجموعة من المثقفين ممن يتعين عليهم أن «يتبرأوا من طبيعتهم الخاصة ما دامت برجوازية» (WE, 150)، باعتبار ذلك إلزامياً أخلاقياً، يقوم على قاعدة نزاهتهم وواجبهم وفضيلتهم و«حقيقة» موقعهم الطبقي. وفي حين أن المناضلين الذين يطردهم التنظيم الوطني يأتون بمعظمهم من الهوامش الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع الكولونيالي الحضري (إنهم «غالبًا ما يكونون عمالاً غير مهرة، عمالاً موسمين» (WE, 125)، فإن المثقفين «الشرفاء»، مثل فانون، ليسوا بالضرورة نتاجات لنخبة المواطنين الأصليين بل هم أبناء الطبقة الوسطى^(٩). إن ازدراء هذه المجموعة للذين يبرزون من وكلاء يمارسون المساومات غالبًا ما يأتي نتيجة تنشئة أخلاقية: «إن الوضع الشخصي لهؤلاء الرجال (كونهم معيلين لأسر كبيرة)، أو خلفيتهم (نضالات شاقة وتنشئة أخلاقية حازمة) يفسر احتقارهم الجلي للمترشحين وللمولعين بتدبير المكائد» (WE, 177).

لم يعد فانون يحدثنا عن سياق هذه التنشئة الأخلاقية، شبه الزُهدية، لكن وصفه للطبيعة الخاصة بالبرجوازية الوطنية يذهب إلى الأبعد في شرح الأساس المادي للاحتقار الجلي الذي يبديه المثقف الشريف، إذ يزعم أنه «في ظل النسق الكولونيالي، يكون نشوء طبقة وسطى تُراكم الرأسمال ظاهرة مستحيلة» (WE, 150). وبتعبير آخر، إن المثقف منقسم بين أيديولوجيات متنافسة. فالكولونيلية تحول دون أن تصبح البرجوازية برجوازية حقيقية، وبالتالي يكون من مصلحة الذاتية على نحو ما الانضمام إلى صفوف الشعب لكن البرجوازية منغمسة أيديولوجيًا في عُقد النقص وتعكس النخبوية الكولونيلية

(٩) يُقدّر رودى عدد أعضاء «البرجوازية العليا» بما يتراوح بين خمسة آلاف وستة آلاف. ومع أنهم لم يكونوا جميعًا ذوي تعليم فرنسي، فإن التعليم الفرنسي منح البرجوازية نبرتها. في عشرينيات القرن الماضي كانوا يرتدون الطربوش إشارة إلى التميز الطبقي والموروث الثقافي؛ وبحلول عام ١٩٥٤ أصبح لباسهم على الطراز الأوروبي. أما الطبقة الوسطى الأكثر عددًا (نحو مئتي ألف) التي كانت تضم أصحاب المهن الحرة والموظفين الحكوميين من المستوى المتوسط وأصحاب الحِرَف، فكانت الأرض الخصبة للوطنية، انظر:

Ruedy, pp. 124-5.

إزاء المواطنين الأصليين. وعليه فإن هذه «البرجوازية» حرة نسبيًا في اكتشاف أين تقع مصالحها «الحقيقية». وبتعبير آخر، في المناشدة من أجل «القضية الوطنية»، تمتلك معركة الأفكار أرضية مادية وهي قوة مادية. وبصورة أكثر تحديدًا، إن افتقار البرجوازية للإنتاجية هو الذي يوفر الأساس لقدرتها على التخلي عن طبيعتها بوصفها طبقة وكيلة. لكن هذا الافتقار هو المشكلة من الناحية النفسية. فهي باعتبارها طبقة وكيلة ترغب في التخلي عن الأمة من أجل حفنة من الدُرهمات.

ما هي طبيعة المثقف الحقيقية؟ في مقالة «الحرب الاستعمارية والاضطرابات العقلية» (WE, 249-310)، يحلل قانون حالة الاغتراب والافتقار إلى جذور لدى المثقفين المواطنين الأصليين بوصفها نتيجة الحكم الاستعماري، التي يعيشها في حالات متطرفة بوصفها «دُوارًا». وكان مثل هذا الشعور بعدم وجود جذور واحدًا من نتائج التعذيب. وإذا أُطلق سراحهم من السجن، كانت تثقل عليهم فكرة أنهم «كمن دلق الحساء»^(١٠) (WE, 288). وخلافًا لغير المثقف، فإن المثقف يُطلب منه التعاون مع مخابرات الجيش في حوار عقلائي. إنه حوار يفترض مسبقًا غربة بين المواطن الأصلي المثقف وغير المثقف، قائمة على موقف التعطُّف نحو الفلاحين «الفقراء المخطئين» (WE, 287). وخلافًا للفلاح، الذي يعرف أن كل علاقة بين المستعمر والمستعمر هي علاقة زيف وعنف، فإن المثقف أقل يقينًا من ذلك. ويخبر المثقف الاستجواب بوصفه «عدم قدرة على التمييز بين الصبح والخطأ» (WE, 285)؛ صَهرًا لكل ما كان يبدو صلبًا ذات يوم.

إن اهتمام قانون (المصلحي) النقدي بهذه المجموعة من المثقفين «الشرفاء» جرى تطويره أول مرة في كتاب جلد أسود، حين تحدث عن عدد قليل من المثقفين الذين يمكنهم أن يستكشفوا بشكل كامل نقيضة الزنوجة الخاصة بسيزار. وفي جزائر الثورة، أخذ «جنس الملائكة» هذا، كما وصفهم قانون في كتاب معذبو الأرض، يحتل «منطقة من اللااستقرار الخفي». ومع أنه يمكن القول إن ذلك يشكّل طابعًا نمطيًا للمثقف ما بعد الاستعمار، يكشف السياق الملائم الخاص بالاقْتباس أن قانون يتناول التحول الجذري الذي يمر

(١٠) إن الذاتية (...) تُتخذ على أنها نقطة البداية لتعديل موقف المثقف؛ أما لغير المثقف فإن «الجسد هو ما يتم التعااطي معه» (WE, 288-289).

به المثقفون عندما يدخلون منطقة التحرير في الثورة. وخلافًا لتقسيم المناطق الكولونيالي المانوي، فإن هذه المنطقة الثورية لا تقف عند تجاوز حدود التفكير القديمة بل هي تحطمها. ويؤكد فانون أن التماهي المطلق مع الشعب يضع كل شيء في موضع التساؤل.

إن سحر هذه المنطقة هو ببساطة اكتشاف المثقف إبداع الحركة الجماهيرية. ويصبح المثقف ملتزمًا، ويمكنه القيام بدور التوسط في تطوير ثقافة مقاتلة، وذلك من خلال دخوله هذه المنطقة غير المستقرة وإعادة الاتصال بالشعب بطريقة غير نخبوية. لكن فانون يذكرنا، بنعته هذه المنطقة غير المستقرة، بإشكالية المثقف العميقة. فمن دون الحيز التنظيمي الذي يمكن المثقف والشعب من اللقاء على قدم مساواة جديد، يكون المثقف بلا مركز وبلا جذور وغير متيقن ما هو الصبح وما هو الخطأ. فبالاقتصار على التماهي مع ثقافة الشعب، ومن دون الاهتمام بالتطورات السياسية، يمكن بسهولة أن يغدو المثقف انتهازيًا، أو - وهذا أسوأ - مرتدًا. وبتعبير آخر، يعكس المثقف المتقلب التعارض الذي تبثه مدرسة التحديث بين الحداثة والتراث. ويتنقل المثقف، بشكل مانوي بدلًا من شكل دياكتيكي، من اعتناق «الحداثة» المتروبوليتانية إلى التشدد في الكلام على مذهب المواطنة الأصلية:

«ينسى هؤلاء الناس أن أشكال الفكر وما يتغذى عليه، إلى جانب التقنيات الحديثة الخاصة بالإعلام، واللغة، واللباس، أعادت بصورة دياكتيكية تنظيم عقليات الناس، وأن المبادئ الثابتة التي قامت بدور الحُماة خلال الفترة الاستعمارية تمر حاليًا بتغيرات بالغة التطرف» (WE, 225).

كما رأينا في ترميز فانون للراديو، فإن هذه التقنيات الحديثة التي كانت الجماهير قد رفضتها في ما مضى يتم اعتناقها خلال النضال التحرري. ودور المثقف بوصفه ناقدًا هو مساعدة الشعب في التحرك نحو فهم الذات. ولا يعني ذلك إبلاغ الناس ما الذي يجب أن يفكروا فيه، بل على العكس، مساعدتهم في توضيح ما يعرفونه أصلًا.

بيد أنه يجب على المثقف أولاً أن يُخضع عادات التفكير لنقد شامل من خلال إدراك أن ردود الفعل على الكولونيالية وضدها كانت تُطلق في البداية

بتعابير نخبوية. ومع أن المثقف يدّعي أنه يتفكر في حياة الجماهير، ويتفكر فيها فعلاً، فإنه يظل منفصلاً عنها كثيراً، وهو يفهم العمل بالطريقة «الفردية» البرجوازية نفسها كما كانت خلال السعي إلى التمثيل. ويصر قانون على أن من الضروري للمثقفين، كي تكون لهم أي فائدة لأنفسهم ولغيرهم، أن يقطعوا مع الافتراضات البرجوازية بشأن أنفسهم. يجب عليهم أن يرفضوا «الكلمات الميتة للقيم الأوروبية، وأن يكتشفوا اللغة و«الأخلاق» الخارجة على القانون من منظور البرجوازية الكولونيالية: «أخ، أخت، صديق» (WE, 47). وينبغي ألا يصبح التماهي مع الشعب محاولة للتقاط ماضي أفريقي خالص والعودة إلى تراث مُختَرَع؛ بل يجب بالأحرى أن يستحث كلا من إنكار تفوق القوة المسيطرة واكتشاف القوة والتعريف الذاتي في واقع النضال: «[إنها] معافاة ثقافية وسياسية للإمكانات التاريخية المكبوتة في وجود المستعمر»^(١١)، وتغلب على الميراث السلبي الذي يتخلل الحاضر. وبتعبير آخر، إن تماهي المثقف مع الجماهير هو جزء من الحركة نفسها، تفشل من دونه في أن تكون موضوعية لأنه من خلال النضال فقط يمكن الشعب أن يصبح فاعلاً تاريخياً، أي أن يعيش تاريخه هو، لا تاريخ الكولونيالية.

خلافًا لنخبوية التنظيم الوطني، فإن الوعي التنظيمي الجديد الذي يدعو إليه قانون هو نتاج تجربة من هم في الحزب اللاقانوني الصغير فيما هم يقيمون اتصالاً بالجماهير الريفية ويطورون علاقة عملية معها. وهذا الحزب هو الذي ينضم إليه «المثقفون الشرفاء» القلائل؛ وهذا الحزب هو الذي يقوم بدور الشكل الذي يمكن تطوير أيديولوجيا ثورية حقاً في إطاره. وفي هذا الوضع الجديد، تتغير مسألة الجمهور برمتها. ويخلص قانون إلى القول إن المثقف المواطن الأصلي يتحدث الآن مباشرة إلى الشعب، بدلاً من مخاطبة المُضطَّهد. وتمثل «ثقافة المعركة» هذه «حمل الشعب السلاح على نحو عقلاني لا رجعة عنه» (WE, 232).

مع أن قانون لا يعرف الأيديولوجيا السياسية على الإطلاق تعريفاً مباشراً، فإن من الواضح لديه أنها مناظرة لرؤية مستقبلية وتشجيع الشعب على الاعتماد

Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy* (London: Routledge, (١١) 1994), p. 105. (Emphasis added).

على النفس والطاقة الخلاقة. وفي خلاصة كتاب معذبو الأرض، يجري صوغها على أنها «إنسانية جديدة» يشتمل أصلها على نقد جذري للتراث الإنساني الليبرالي. وإنسانية فانون في معذبو الأرض أكثر حدة بكثير من موقف كتاب جلد أسود الأكثر تركيزاً على الجانب الأخلاقي. ففي معذبو الأرض، سرعان ما ترتبط الحاجة إلى وجود «فكرة عن الإنسان وعن مجتمع المستقبل» بالحاجة إلى لامركزية التنظيم السياسي «إلى أبعد حد»، وبالتالي استكمال دائرة ديالكتيك العنوية والتنظيم. و«القفزة الديالكتيكية» (WE, 198) تقوم على قاعدة صنع القرارات بشكل ديمقراطي وتحديد مفهومها في إطار التنظيم القانوني. إن ديالكتيك الفرد والتحديد الذاتي الوطني، وبعيداً من أن يشكل [مفهوماً] شاملاً بدهياً، ليس احتمالاً بعيد المنال بل هو عملية دائمة التطور، تتجسد في علاقات اجتماعية مباشرة وتأخذ معناها في إطار العلاقة التنظيمية المتبادلة بين المثقفين والحركة الجماهيرية. ويتكون الإحساس والمعنى من التجربة في التنظيم، في «المنطقة» التي تلتقي فيها العناصر الثلاثة - الجماهير والمناضلون والمثقفون - والتي تصير فيها فلسفة التحرير عند فانون حقيقة.

ملحق

تقسيم قانون فترات علاقة المثقف بالمجتمع الريفي

الفترة التاريخية (تقريبية)	المثقفون	المجتمع الأصلي
السيطرة الكولونيالية	احتواء بعض زعماء القبائل والترابيات الإقطاعية	الثقافة تغدو كتلةً عادات. تحل الخرافات والذاكرة محل النضال الحقيقي في حين تُدفع المقاومة إلى العمل السر
التمثّل / الاندماج	تأسيس مدارس كولونيالية ومهام التمدين	استمرار تدمير الثقافة والاقتصاد الأصليين. قيام الذاكرة والتقاليد الشفوية بدور مهم في المقاومة السرية
الفترة الأولى من النشاط الوطني	الطبقة الوسطى الحديثة التعليم والمثيرة بفكرة مهمة التحديث، تقوم بمحاولات لتحقيق مساواة في إطار الكولونيالية	
أعوام ما بين الحربين	رد فعل على الاستعمار. الزنوجة والعودة إلى «الجدور»؛ إحياء الماضي. الأحزاب الوطنية تتخذ موقفًا أكثر نضالية لكنها تظل مرحلة قريبة من الانفصال الكامل عن المجتمع الريفي الذي يبدو «خامدًا» ومتخلفًا	استمرار النشاط الذي كان مستمرًا في الريف خلال الفترة الكولونيالية الأخيرة من مصادرات الأراضي والسخرة وفرض الضرائب. «تهدئة» وتطور الحكم العرفي في مناطق الريف
الحرب وما بعد الحرب العالمية الثانية وفترة الاستقلال	الزنوجة ورفض تجريداتها. علاقة أصيلة (لكن غير مستقرة) مع الجماهير. تأسيس تنظيمات ذات قواعد جماهيرية، «ثقافات مقاتلة» ووطنية جديدة	ثورة معلنة. اتصال جديد بين المدينة والريف وتحول جذري في ثقافة الشعب

الفصل الثامن

الوطنية / القومية والإنسانية الجديدة

«ينبغي علينا ألا نمارس الشعوذة مع الشعب».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

كان جزء مهم من مشروعي تفحص السياسة الثقافية لدى فانون في سياق تاريخي. وأكدت، في ملاحظاتي السابقة بشأن الحجاب والراديو، السياقات الاجتماعية - السياسية الأشمل وحركة مفهوم فانون للوعي الوطني وبناء الأمة. وأحاجج هنا، في سياق الوعي الوطني أيضًا، أن السياسة الثقافية عند فانون يمكن أن تؤدي إلى فهم لإنسانيته. وعلاوة على ذلك، إذا كانت إنسانيته تُعزى إلى العمل المناهض للاستعمار الاستيطاني، فلماذا إذاً يجب أن تتخذ شكلًا وطنيًا؟ علينا أن نناقش أولاً مفهوم فانون للتحرر الوطني.

أولاً: مسألة الوطنية

يتحاشى فانون الشعبوية المجردة التي تحدّد ادعاءاتها بصورة ضيقة جدًا في رد فعل على حكم البيض في حين أنها تتخذ، بصورة واسعة للغاية، من القارة الأفريقية بكاملها ميدانها المرجعي. وبدلاً من ذلك، يرى أن ثقافة وطنية، تولد في خضم النضال المناهض للكولونيالية، يمكنها أن توفر أساسًا للنجاح وتضع الأرضية لمجتمع سياسي نشيط. ومن هذا الأساس الوطني يمكن تطوير جامعة أفريقية أصيلة. لقد أوجدت الكولونيالية الحدود بين الأوطان، ومع ذلك، يؤكد فانون - مع أنه يقاوم الاعتناق غير النقدي للتصنيفات المشتقة من الكولونيالية - أن التحرير الوطني هو الشكل الذي يجب أن تتخذه النضالات المناهضة للاستعمار. حقاً، إذا لم يصبح النضال الاجتماعي مسعى وطنياً فإنه سيتفسخ في نهاية المطاف بحسب خطوط تراجعية وجغرافية وإثنية وعرقية بعد

أن يُعاد ترسيمها من جانب الحكم الاستعماري أو ببساطة يوجدها هذا الحكم. وهو يلمح إلى خطر التفسخ عندما يتكهن بشأن العواقب الممكنة في حال لم تتطور الفترة الأولية من العفوية وظل النضال في إطار الوعي الأولي والاجتماعي المحلي حيث تتوحد مجموعة بمواجهة مجموعة أخرى تحت العين الصاحبة للكولونيالية. وإذا وصلت هذه النضالات إلى ما يسميه قانون «مرحلة الوعي الاجتماعي قبل مرحلة الوطنية»، فإن المطالبات الشديدة بالعدالة الاجتماعية ستتحالف - ويا للمفارقة - مع «القبائلية» (WE, 204). قد يكون الشعور العرقي، أو الرغبة في الانتقام، سببين جيدين أو متماسكين بما يكفي للانضمام إلى النضال ضد الاستعمار، لكن الوعي الاجتماعي الذي ينتجانه هو وعي بدائي ومحلي، وهو في النهاية وعي رجعي.

خلال الحرب الجزائرية، بُعثت «الأمة» إلى الحياة، عمليًا، في المَحَلّة: تم وضع الحكومة على سفوح جبال القبائل، مثلاً، لتنشر العدالة بطريقة مباشرة وسلطوية، وغالبًا ما تكون المجموعة مترابطة بواسطة «مجموعة معتقدات غامضة» مشتقة جزئيًا من تقاليد المقاومة، كما من أشكال الحكم المحلي الديمقراطية. وهذا النوع من الحكم المحلي، المتناقض أصلاً والمتشدد في استقلاله، يجب أن يتطور إلى مفهوم للأمة أكثر غنى وأكثر شمولية. لكن هنا تبدأ المشكلات بسبب وجود قوى أخرى ومطالب أخرى ذات علاقة بالمشروع الوطني. وتكهن قانون بحدسه النقدي بإمكانية كبيرة للإخفاق في الحركات الوطنية، مشيرًا إلى أن اختبار نجاح إزالة الاستعمار يكمن في درجة التحديد الذاتي الإنساني. وأوصى بأن التحديد يقود إلى زقاق مظلم، إذا لم يُجعل البرنامج الوطني واضحًا، وإذا لم يجر تعميقه «من خلال تحوّل سريع إلى وعي للحاجات الاجتماعية والسياسية، وبتعبير آخر، إلى الإنسانية» (WE, 204).

يدّعي بعض نقاد ما بعد الكولونيالية أن الوطنية غريبة عن أفريقيا، وأنها فكرة أوروبية تبنّاها القادة المناهضون للاستعمار بهدف تحقيق التحرر من السيطرة الأوروبية. من المؤكد أن الدولة - الأمة - بتكوينها الجغرافي كانت ابتكارًا أوروبيًا؛ لكن الوطنية أخذت بحلول خمسينيات القرن العشرين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعود الفورية بتكسير أغلال الحكم الأجنبي. وعلاوة على ذلك، فإن سيطرة السلطة الفكرية الأوروبية استمرت عمليًا من دون منازع،

وذلك يعود جزئيًا إلى أن نقد سلطتها يكمن في الفكر المانوي الذي تميز به الحكم الأوروبي في أفريقيا. وكان تقديم الشكل السياسي الأفريقي الأصلي على أنه هو الجواب رد فعل على التفكير المانوي لكنه بقي في إطار حدوده الفكرية. وبدلاً من ذلك، كانت ثمة وفرة من أنظمة الحكم، بعضها ديمقراطي وبعضها الآخر غير ديمقراطي، وكان بعضها مساوياً للاستعمار أكثر من غيره. وكان من الضروري رؤية كيف أن الأشكال الديمقراطية المحلية المتنوعة وفّرت أساساً لنجاح الوطنية - في حين لم تكن كافية بحد ذاتها. وباختصار، إن ديكالتيك فانون الخاص بمناهضة الاستعمار يقوم على أرضية المحلي، لكنه من أجل إلحاق الهزيمة بالاستعمار ينتقل من الضروري إلى حركة مخططة مركزياً. وهنا يتوقف كثير من الحركات الوطنية. ويرى فانون أن هذه الحركة المركزية تواجه تحدياً جديداً يتمثل في العودة إلى المصدر، إلى لامركزية محلية أثّرتها الحركة السابقة. فلننظر في هذه الخطوة بمزيد من التفصيل.

ثانياً: نظرية فانون في الوطنية:

نوعان من الوطنية أم ثلاثة أنواع؟

«دعونا لا نضيق أي وقت في الابتهالات العقيمة والتكرار البيئي المثير للاشمئزاز».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

يقال في كثير من الأحيان إن فانون يميز بين نوعين من الأيديولوجيا الوطنية في سياق مناهضة الاستعمار الاستيطاني. ومن جهة، كانت ثمة وطنية أرادت أخذ زمام السلطة لكنها تظل عملياً تابعة لقوى خارجية؛ ومن جهة أخرى، كانت ثمة وطنية أرادت استقلالاً حقيقياً، وتتمثل في مجموعات مثل جبهة التحرير الوطني. وأنا أجادل أن فانون يضيف وطنية ثالثة، مفهوماً فريداً للوطنية، ينتقد ضمناً جبهة التحرير وغيرها من تنظيمات التحرر الوطني، وهي تقوم على أرضية يسميها إنسانية جديدة، كما يسميها أممية.

في كثير من الحالات، يعتمد تطور الوعي الوطني في القارة الأفريقية على رد فعل المستعمرين، وهذا يثبت جزئياً وجهة نظر فانون القائلة إن درجة مقاومة إزالة الاستعمار تحدد شكل الحركة الوطنية وعمقها. وفي بعض الحالات، تبنى المستعمرون النخبة الوطنية وتفاوضوا معها على الانسحاب؛ وفي حالات أخرى، كان رفض المستعمرين الاعتراف بالنخبة الوطنية يضطرها لانتهاج سياسة أكثر جذرية. وتمكن المقارنة بين هذه المواقف بإيجاز على أنها وطنية معتدلة ومحافظة (وطنية ١) في مقابل وطنية مناضلة (وطنية ٢). والفارق الأساسي بين هذين الشكليين من الوطنية ووطنية ثالثة وفقاً لفانون (وطنية ٣) لا يكمن فقط في رد فعلها على الكولونيالية بل في منظور الشعب للوطنية ووعيه بها. وكلما اتضح أكثر أن الانتصار على الاستعمار كان من عمل الشعب، وليس عمل نخبة ما، كلما ازدادت إمكانية جعلها لامركزية في الفترة ما بعد الاستعمار، وبالتالي اعتبارها وطنية ٣. في فرضية غرامشي البليغة، يمكن التفكير في الوطنية ٣ على أنها تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل، واحتفاء بفعل الإنسان واهتمام نقدي بمجازفات الوعي الوطني. ولا يمكن حل هذا المأزق إلا في الممارسة، ممارسة تشتمل على عمل المثقفين. لكن من السهل تهديم العمل، وسحق الإرادة البشرية البالغة الرهافة بعد التجربة الكولونيالية. ولأن الوضع ما بعد الاستعمار يتسم بالإشكالية، يرى فانون أنه «يجب عدم الانتظار أبداً إلى حين تنتج الأمة رجالاً جُددًا؛ يجب عدم الانتظار أبداً إلى أن تحوّل العمليات الثورية الرجال بصورة ضئيلة عبر تجديد متواصل. صحيحٌ حقاً أن هاتين العمليتين ضروريتان، لكن يجب مساعدة الوعي» (WE, 304). وبدعم من النقد الدائم، «على النظرية الثورية، إن أرادت أن تكون محررة بصورة كاملة، أن تعمل بجهود على استخلاص الاستنتاجات؛ ذلك أن النظرية الثورية هي التي يمكن أن تساعد في حل المشكلات، وتعطي إشارة للوعي باتخاذ خطوة أخرى» (WE, 304-305).

سنعمد، في ما يلي، إلى مزيد من معالجة مفهوم الوطنية عند فانون من زاوية الوعي الذاتي وكيفية ارتباط ذلك بنظرية الثورية، وبمناشدته الواردة في ختام كتاب معذبو الأرض الداعية إلى صياغة مفاهيم جديدة تنشأ من النضالات الأفريقية. ويوحى «فتح صفحة جديدة» بما يسعى النضال المناهض للاستعمار إلى إنتاجه من ذاته من دون سابقة. ولأن غياب الكولونيالية يعني غياب كل من المستعمر والمستعمّر، فإنه يجب أن يشتمل على إعادة تنظيم جذرية للبنية

الاجتماعية لتلافي وضع استعمار جديد. إن التحول المعقّد للمستعمر، وليس مجرد مغادرة المستعمرين، هو الذي سيبتج الإنسانية الجديدة. وباختصار، إن مغامرة تجاوز المانوية تعني تحويل المواطن الأصلي إلى ذات تاريخية مفكّرة نشيطة: «السمو فوق هذه الدراما العيشية التي كان آخرون يمثلونها من حولي (...) الوصول إلى الشامل» الخاص بالاعتراف المتبادل (BS, 197). هذا هو جزء مما تعنيه الإنسانية الجديدة عند قانون.

علينا أن نتذكّر دائماً أن اهتمام قانون بتأسيس حزب ديمقراطي بصورة جذرية يقدّم على أنه إشكالي. فعلى سبيل المثال، عندما يثير مسألة لامركزية الحزب وامتدادها إلى المناطق الريفية ومجالس القرى نموذجاً لصنع القرار، فإن على هذه المجالس أيضاً أن تمر بتحول جذري. ويطرح قانون بعض الأسئلة المتكررة ويقترح وسائل لمعالجتها.

إن تجاوز المانوية يعني إنهاء عالم الكولونيالية والعنصرية وتدشين تبادلية إنسانية جديدة. هذه الفرضية تتسم بالحشو. فإلغاء الوضع الاستعماري بصورة حقيقية يتطلب إنسانية جديدة، والإنسانية الجديدة تتطلب إزالة الاستعمار بشكل كامل. يتجنب قانون الإنسانية الأوروبية الليبرالية التي يعتبرها منافقة، لكنه يحاول جدّياً أن يخلق مستقبلاً أكثر إنسانية ومختلفاً بصورة أساسية من التجربة العنيفة واللاإنسانية الخاصة بالحكم الاستعماري. إن إنسانية قانون جزئياً إنسانية عملية وأخلاقية، لأنها مسألة حياتية على الرغم من كل شيء. ورأينا أنفاً كيف يعبر عن التصور المسبق لإنسانية جديدة ثقافياً، في التحول الجذري للوعي الذي يجري خلال الثورة. وهكذا فإن الثقافة المقاتلة هي أحد التعبيرات عن الإنسانية الجديدة، مع أنها في كتاب معذبو الأرض بعيدة من أن تكون كاملة ولا تستنفد كامل المعنى الذي قصده قانون. وعلينا من أجل فهم قصد قانون أن نتبع على نحو بالغ الدقة كيف تؤدي السياسة الثقافية لقانون إلى إنسانية جديدة، وهي جزء منها.

تتطلب النظرية الثورية مقارنة «كاملة»، وأعلن قانون الإطار النظري لسياسته الثقافية في كلمة ألقاها أمام «المؤتمر الأول للكتاب السود». وإذا أُلقيت هذه الكلمة مباشرة بعد مجاهرته بالمشاركة في الثورة الجزائرية، فإنها تناصر النضال ضد أشكال الاغتراب كلها: «إن النهاية المنطقية لهذه الإرادة

النضالية هي التحرير الكامل للتراب الوطني. ومن أجل تحقيق هذا التحرير، فإن الإنسان المُنتقص يستعمل موارده كافة، ممتلكاته كلها، القديمة والجديدة، التي يملكها أو تعود إلى المحتل» (AR, 43). ويفسر قانون النضال على أنه جزء من العملية التي تجعل من المواطن الأصلي فردًا اجتماعيًا، شخصًا «قرر وهو على علم تام بما ينطوي عليه الأمر» أن يحارب أشكال الاستغلال والاعترا ب كلها الخاصة بالإنسان». وهدف هذا الانخراط في النضال هو «التحرير الكامل». والإنسانية الجديدة «يتم تصورها مسبقًا في مجرى النضال» (WE, 246). ومن أجل أن يصبح نضال المضطهدين «كاملاً، مطلقاً على الفور»، يجب تجاوز «المحتوى العملي» - الذي يُدخل إلى العمل موارد المضطهدين والمستوطنين كلها - أو بتعبير آخر، أن يمر بتحول جذري. ومن خلال هذا التجاوز الديالكتيكي، تلتقي الإرادة الحرة في نظام اجتماعي جديد، إرادة حرة تحقق (وهي تعني) حرية الإرادة الخاصة بها. إن بنية وإيقاع الشعب، وتحوّله الجذري، توفر بنية المجتمع الجديد، البادية للعيان أصلاً في عملية «التحرير الكامل».

إن اقتراح مثل هذا الإطار من أجل «الحفاظ غير المنطقي على نزوع ذاتي في تناقض منظم مع الواقع» (AR, 53) هو شيء، وتحقيقه هو شيء آخر. إن الفجوة ما بين تنظير قانون بشأن الحرية المطلقة، وبين «واقع» الجزائر ما بعد الاستعمار هي النقطة النائية لكثيرين من النقاد. كيف يمكن الجماهير المتزايدة الوعي والوحدة، كما توقع قانون بمثل هذا التأكيد، أن تشتت بمثل هذه السرعة في الأعوام اللاحقة للاستقلال؟ من أجل مزيد من إثراء هذا السؤال ومضمون مفهوم قانون للتحرر الوطني وللإنسانية، دعونا نعود أولاً إلى نقده للوطنية.

في ما عني المستعمرين، يعتقد قانون أن الفكرة الكولونيالية عن الإنسانية تتحقق من خلال «إعلانها عن مساواة أساسية بين البشر». وتدعو الكولونيالية، وهي تبدو منطقية لنفسها، حفنة من نخبة المواطنين الأصليين «إلى أن يصبحوا إنسانيين، وأن يقتدوا بنموذج الإنسانية الغربية كما تجسدت في البرجوازية الغربية» (WE, 163). وتعتمد هذه النخبة الأذواق الغربية، في حين تكون بقية «ما دون الإنسانية» الكولونيالية غارقة في الفقر. وفي الوطنية ١، تكون هذه «الطبقة»، وهي أساساً كاريكاتورٌ للبرجوازية الغربية، هي التي تتولى القيادة

الوطنية في ما بعد. وفي هذا السيناريو، لا يؤدي الاستقلال إلى إزالة الاستعمار، بل إلى شكل غريب من إعادة الاستعمار ذاتيًا حيث تقوم القيادة المحلية ببساطة بمحاكاة امتيازات ومواقف الأوروبيين وتقتفي أثرهم على الطريق نحو «الانحطاط» - نخبة تسافر في طائرات «ألجت» (Jet) وتقود سيارات المرسيدس وتشرب المارتيني - فيما الجماهير تغوص عميقًا في الفقر. ويقول فانون صراحة إنه إذا كان حلم المرء هو تحويل أفريقيا إلى أوروبا، يكون من الأفضل حينئذ إبقاء أفريقيا تحت سيطرة الأوروبيين. وإذا ارتدت الأمة «قناع الكولونيالية الجديدة» فإنها لن تسلك طريقًا جديدة بل إنها تركد. تهرع الطبقة الحاكمة إلى رأس المال، والمناطق الحضرية، والمناطق ذات الامتيازات في ظل الاستعمار، في حين «تقتفي بقية المستعمرة طريقها إلى التخلف والفقر» (WE, 159). ويكون التراجع في ظل القيادة الوطنية على الجبهات كلها: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن الوطنية ١ تعكس «بلقنة» أفريقيا، إذ تطالب نخبة كل «دولة» بامتيازاتها الخاصة، وبالخدمة المدنية الخاصة بها، وبرواتب حكومية ضخمة، فيما هي تقاوم الوحدة الأفريقية. ويسمى فانون هذا النوع من الوطنية «مضادًا للوطنية»:

«إن البرجوازية الوطنية التي لا تملك عمليًا أي قوة اقتصادية (...) وهي ليست منخرطة في الإنتاج أو الابتكار أو الإنشاءات أو العمل (...) تدخل مطمئنة الضمير سبيل برجوازية رهيبة معاديًا للوطنية، برجوازية على نحو مُسطح وغبي ومثير للسخرية. التأميم بالنسبة إليهم لا يعني حكم الدولة في ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية الجديدة (...) [لكن] مجرد نقل تلك المزايا المجحفة الموروثة عن الفترة الاستعمارية إلى أيدي المواطنين الأصليين (...) وتُنفق مبالغ هائلة على مظاهر التفاخر، السيارات، المنازل (...) وسيُبتون أنهم غير قادرين على النجاح في تطبيق برنامج ذي حد أدنى من المحتوى الإنساني، على الرغم من الإعلانات الرنانة (...) المستمدة مباشرة من الأبحاث الأوروبية بشأن الفلسفة الأخلاقية والسياسية» (WE, 149-163) ^(١).

(١) إن فكرة فانون بشأن العُقم الدائم للبرجوازية الوطنية يُعاد عرضها ببراعة حين يصف الفترة من الولادة إلى الموت، إذ يعكس الفترة القصيرة ما بين استقلال غانا عن بريطانيا وانحطاطها تحت حكم نكروما والانقلاب عليه، انظر: Ayi Kwei Armah, *The Beautiful Ones Are Not Yet Born* (London: Heinemann, 1981).

هذا التحليل المتبصّر يلخص التجربة اللاحقة المُحزنة لمجموعة من الدول، بما فيها دول كانت قد بدأت تسير على درب وطنية أكثر نضالية^(٢).

الأسوأ من ذلك هو أن القادة الوطنيين لم يقفوا عند حد أن يصبحوا متغربين بأشكال سطحية لكنها مأكرة، بل إنهم يقبلون أيضًا الفلسفة العنصرية الأوروبية «في أكثر أشكالها فسادًا». والكلام الإنشائي على الإنسانية البرجوازية ينقلب بسهولة إلى كلام إنشائي على الفرادة الأفريقية، و«أفرقة الطبقة الحاكمة» تنبئ بذروة سياسة عنصرية لا تزيد فلسفتها الكاملة في الواقع عن الشعار «خذوا مكان الأجنبي».

يتكشف خواء مثل هذه الوطنية وخطرها عندما تظهر المنافسات بين الأعراق والإثنيات التي خلقها ويعيد خلقها الحكم والتصنيفات الاستعمارية، و«تنزع الوحدة الأفريقية قناعها الأجوف»؛ وسرعان ما ينحط الشعور الوطني إلى عنصرية. والعقلانية التي اكتسبتها الجماهير عبر المواجهة مع الاستعمار تتبدد الآن، ويُصار إلى تشجيع العداوات القديمة الضارية، وبدلًا من الوعي الوطني، فإن الهوية الدينية والمذاهب الروحية «تكشف عن حيوية جديدة». وباختصار، فإن سياسات الوطنية ١ تقود إلى الركود والتراجع والتفتت والمجاعة. ومن المحزن أن مثل هذا الرُهاب (الفوبيا) من الأجانب بوصفه أساسًا للسياسة لم يتلاش بعد. واختزلت المواطنة في كثير من الدول الأفريقية المتحررة من الاستعمار إلى تصنيفات استعمارية. ومثل هذه السياسة، وتركات الحكم الاستعماري، قد وُجدا بأكثر الأشكال تطرفًا ومأساوية في رواندا، حيث استُعمل شعار «خذوا مكان الأجنبي» في سبيل تبرير الإبادة الجماعية.

(٢) وصف نغوي وا ثيونغو (Ngugi wa Thiongo) باقتدار واضح الأدبيات بشأن أفريقيا ما بعد الاستعمار على أنها «سلسلة من الحواشي الخيالية» على فصل «نغرات»، انظر: Ngugi wa Thiongo, «The Writer in the Neo-Colonial State», in: Ngugi wa Thiongo, *Moving the Centre* (London: Heinemann, 1933), p. 66.

ثالثاً: الوطنية ٢: الفلاح المرهق بالعمل والمثقف الكسول

«إن عدم استعداد الطبقات المتعلمة وغياب الروابط العملية بينها وبين جماهير الشعب وكسلها، ولُغُلها صراحة، كسلها في اللحظة الحاسمة من النضال، ستؤدي إلى حوادث مؤسفة مأساوية».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

«لنفترض أننا قمنا بالإنتاج بوصفنا كائنات بشرية (...) في التعبير الفردي عن حياتي أنا، كنتُ سأنتج التعبير المباشر عن حياتك أنت، وبالتالي كنت في نشاطي الفردي سأؤكد وأحقق طبيعتي الأصلية، طبيعتي الإنسانية، المجتمعية. ستكون إنتاجاتنا حينئذ مرآيا كثيرة تشع منها طبائعنا».

(ماركس، «مقتطفات من كتاب جيمس ميل (James Mill) عناصر

الاقتصاد السياسي» *Elements of Political Economy*)

يمنحنا نقد فانون الفريد للوطنية ٢ الأكثر نضالية فرصة للتبصر في الطابع الديالكتيكي لمفهومه. وخلافاً للوطنية ١ التي تقودها نخبة سراقّة تهتم بمصلحتها الخاصة، فإن الوطنية ٢ تنطوي على رغبة أصيلة في تحديث الأمة وتطويرها. بيد أن الوطنية ٢ تعتبر الفلاحين والعمال مجرد أداة لمراكمة رأس المال المطلوب لـ «التحديث»، بدلاً من أن تطوّر علاقات جديدة بهم وتشاركهم جدّياً في عملية صنع القرار.

إن شكوى السيد الكولونيالي المألوفة من أن المواطن الأصلي بطيء وكسول يقدّمها القادة الوطنيون مع تحريف أيديولوجي جديد: الآن عليهم أن يضحوا من أجل الأمة. وتصبح «التنمية» بأي وسيلة الصنم الجديد، ولا يمكن تحقيقها، في ظل غياب التكنولوجيا لزيادة فائض القيمة، إلا بالعمل المعروض بوفرة^(٣). وهذه الدعوة التي يطلقها القادة الوطنيون ٢ إلى بذل «جهود جبارة» من

(٣) نظرية اقترحها و. أ. لويس «Economic Development with Unlimited Supplies of Labour», *The Manchester School of Economics and Social Studies*, 36, no. 1 (Jan. 1958).

أجل الأمة تستوعب تحديدات أيديولوجية متنوعة وغالبًا متضاربة - الزنوجة، أو الشخصية الأفريقية، أو العروبة، كما تستوعب أشكالًا متنوعة من «الاشتراكية» و«التحديث». لكن بين هذه العوامل المتغيرة ثابت واحد: الضغط على الفلاحين كي يضخّوا أكثر حتى مما ضحوا خلال الفترة الاستعمارية: «سيجري تكثيف استغلال العمال الزراعيين وجعله مشروعًا. وباستخدام شعارين أو ثلاثة، سيطلب هؤلاء المستعمرون الجدد من العمال الزراعيين مقدارًا هائلًا من العمل، باسم الجهد الوطني طبعًا» (WE, 154-155). والقائد الذي وجد الناس في شخصه ممثلًا للوحدة الوطنية في مواجهة السيطرة الاستعمارية، يصبح في نهاية المطاف مصدرًا جديدًا للسيطرة، يشرف على تراكم رأس المال. إن كلمة «قائد» تشير إلى من يقود الحيوانات، لكن فانون يذكرنا بأن «الشعب لم يعد قطيعًا [و] لا يحتاج إلى من يسوقه» (WE, 184).

غالبًا ما يرتبط نقد فانون للبرجوازية (بوصفها مساومة وجشعة ولا فائدة تُرجى منها) بمدرسة التخلف التي ترى في الاستعمار الاستيطاني الغربي المصادرة وتخلف أفريقيا، حيث التبادل غير المتكافئ في النظام الرأسمالي العالمي يحدد، بل حتى يقوض، العلاقات الطبقية. لكن خلافًا لاشتغال منظري التبعية بالعلاقات الخارجية، فإن دياكتيك فانون مكّنه من أن يدرك العلاقات الاجتماعية الداخلية. فالخيارات يمكن اتخاذها حتى في دوامة السوق العالمية. وهذا اعتبار حاسم. إن الوضع بعيد من الكمال، لكن مقياس الاستقلال لدى فانون وأحد العناصر المهمة في نقده للوطنية ٢ يصبح، جزئيًا، كيف يعمل الشعب وتحت أي أحوال. ويقارن فانون بين التبني البسيط للنموذج الإنتاجي والجهود الجبارة المطلوبة من الشعب، وبين دعوته إلى أنموطة جديدة (WE, 100). وحاجج أن هذا الاستغلال خلق كائنًا بشريًا منحدرًا، كائنًا متحوّلًا إلى حيوان لأنه يُعامل على هذا الأساس، بدلًا من أن يخلق دولة «متطورة». وبدلًا من القلق بشأن انسحاب الرأسمال، أو التراكم البدائي، يعرب فانون عن قلقه في كتاب معذبو الأرض بشأن انسحاب الكائن البشري، «المسألة الملموسة للغاية المتعلقة بعدم جر [الشعب] نحو البتر، عدم فرض إيقاعات على الدماغ تغشاه وتحطّمه بسرعة كبيرة» (WE, 187). وهو إذ يدين عمل السخرة باسم الأمة، يصبر على التحديد الذاتي للعامل باعتباره خطوة مهمة نحو تحقيق [الذات]. ليس ثمة مراحل في التحرير، بحيث تطور الأمة قاعدتها الاقتصادية أولاً، ثم تحرر الشعب ثانيًا. ولا

يتجسد الوعي الوطني إلا عندما «يُشَمَل الرجال والنساء على نطاق واسع في عمل مستنير ومثمر» (WE, 204). ولا فائدة تُجنى من مشروعات أخرى.

يذكرنا اهتمام قانون بظروف العمل بجدارل ماركس بأن ملكوت الحرية يقوم على أساس تحويل العمل المغترب إلى شكل من أشكال تحقيق الذات. ويحذّر قانون من أنه «إذا لم يطرأ تعديل على ظروف العمل فإننا سنحتاج إلى قرون من الزمان لأنسنة هذا العالم الذي أجبر على الانحطاط إلى مستوى الحيوانات» (WE, 100). ولا يمكن تنفيذ هذه التعديلات إلا بتولّي الشعب صنع القرارات، والتجريب على المستوى المحلي، التعلّم من الأخطاء و«بدء تاريخ جديد» (WE, 99, 188-189). ولا يقع مثل هذا الهدف على مسافة طوباوية ما في التطور الفوري؛ وبالتالي فهو يتحدث عن التجربة الجزائية على أنها «بداية جديدة». وعلاوة على ذلك، لا يرى قانون العمل بوصفه إلزامًا خارجيًا بل بوصفه تعبيرًا وفعل خلق للفرد الاجتماعي. فمن وجهة النظر النفسية، العمل غير المغترب أمر أساسي لإحساس الفرد بنفسه. وعلاقات العمل الاجتماعية الجديدة تنشئ في الوقت نفسه إعادة إنتاج لذات مخلوقة حديثًا تدرك أن «العبودية تتعارض والعمل، وأن العمل يفترض وجود الحرية والمسؤولية والوعي». وهو يدّعي «أننا في الولايات التي نجحنا فيها في تطبيق هذه التجارب المثيرة للاهتمام شاهدنا الإنسان تخلقه البدايات الثورية» (WE, 192). وهذا خطاب مختلف للغاية عن السياسة الوطنية. وبحسب تفكير قانون، فإن الإنتاج الوطني يزداد في الواقع بدلاً من أن ينخفض إذا تولّى الشعب زمام السيطرة. فمع التركيز على الإنسان كاملاً، وليس مجرد عمل العضلات المباشر، ومع اللقاءات بين المنتجين والمستهلكين إبان حرب التحرير الجزائرية، وصل التزود بالسعرات الحرارية مستويات لا سابق لها: «في الحقيقة إن الوقت الذي يستغرقه الشرح، الوقت «الضائع» في معالجة العامل بوصفه إنساناً، سيتم التعويض عنه» (WE, 192). لكن ظلت المشكلة المتمثلة في نقل هذه المثالية التي شهدتها حرب التحرير إلى فترة ما بعد الاستقلال.

يمكن اعتبار قانون على مذهب الإنسانية الماركسية، بمعنى أنه لا يدعو إلى مفهوم ساكن للطبيعة البشرية، بل إلى مفهوم الطاقة الإنسانية «التي تخلقها

البدايات الثورية»^(٤). وبدلاً من النظر إلى ماركسية فانون من مجرد زاوية التوسع في [استعمال] التصنيفات الطبقية في السياق الاستعماري، فإن ما هو مشير بصورة خاصة هو التعبير عن إبداع التدخل الأيديولوجي باعتباره عملاً سياسياً. وهو في كتاب معذبو الأرض يسمي هذا التدخل «ثقافة سياسية»، يعرفها بأنها تفتح عقول الشعب، «وتوقظه وتتيح المجال لولادة ذكائه» (WE, 197). وهذه الولادة أمر مركزي في مفهوم فانون للثقافة الوطنية، وهي تغدو ممكنة من خلال تحوّل الوعي بتأثير من النضال الثوري؛ وهنا يولد الوعي بومضة فطرة سليمة بصورة مباشرة إلى درجة أنه يبدو استثنائياً: «أدرك الفلاحون بصورة واضحة للغاية فكرة أنه كلما زاد الذكاء الذي تدخله في عملك، ازدادت المتعة التي ستجدها فيه» (WE, 192).

خلافًا لذلك، فإن لدى التنظيم الوطني ٢ نزعة إدارية إزاء العمل. وقد يتحاشون «التقنيات وخبراء التخطيط القادمين من جامعات غربية كبرى» (WE, 192)، لكن لديهم الموقف نفسه من «الموارد البشرية». وبحسب تفكير فانون، فإن ما يجعل هذا الأمر ضاراً هو الفصل الذي يقيمه بين التنظيم والمبادئ الثورية، وبين التنظيم والجماهير.

إن الانقسام بين القادة الوطنيين والجماهير، الذي يلي الاستقلال مباشرة ويغدو فائق الوضوح لدى استرجاعه، لم يكن أوتوماتيكياً ولا هادئاً؛ كان نتيجة صراع طبقي حاد، حيث جرى حظر التنظيمات العمالية وتحطيم القوى المعارضة. إنه يمثل شيئاً من الثورة المضادة. وإذ يسُدّ الحزب التدفق الحر للأفكار التي منحت دافعاً لعملية الاستقلال، فإنه يتفكك إلى «نقابة للمصالح الفردية» و«صدفة جوفاء»، تستعملها القيادة الوطنية «ستاراً» بينها وبين الجماهير.

(٤) استُعمل تعبير «الكامن» بتحفظ، لكنني اعتقد أنه يلتمح إلى نظرة دياكتيكية بدلاً من نظرة ساكنة عن جوهر إنساني لا يتغير، ويقتصر الأمر على كشفه بالثورة. إن إعادة الترتيب المادية (بحسب تعبير فانون) تطلق الطاقة الإنسانية. وسمى فانون فلسفته، على غرار ماركس، «إنسانية جديدة». ويعتقد طوني مارتين أن كتاب ماركس الثامن عشر من برومير (Eighteenth Brumaire)، ولا سيما فكرة ماركس القائلة إن الناس يصنعون التاريخ ولكن ليس في الأحوال التي يختارونها، «كان له جاذبية خاصة بالنسبة إلى فانون (...) [و] أمّده بالفكرة المهيمنة المتكررة في فلسفته»، انظر: Martin, «Rescuing Fanon from the Critics», in: Nigel C. Gibson, ed., *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* (Amherst: Humanity Books, 1999).

وفي غياب رغبة منه في توسيع الديمقراطية، يغدو الحزب سلطويًا ويستأصل بصورة منهجية أطراف المعارضة كلها: «تتم تصفية الأحزاب المعارضة الجينية بعمليات الضرب والرجم بالحجارة. ويرى مرشحو أحزاب المعارضة بيوتهم وهي تحترق (...) أحزاب المعارضة كلها (...) حُكِمَ عليها بالصمت أولاً، ثم العيش بشكل سري» (WE, 182). وسرعان ما ستتحقق نبوءة قانون في الجزائر، حيث جرى إسكات المنشقين واستئصال الجذريين، واعتُبرت الإضرابات «عدم انضباط» في العمل، وأنها لا تخدم المصلحة الوطنية^(٥).

تمثل مسألة التنظيم عدسة قوية للتركيز على انحطاط الوطنية ٢. ومرة أخرى، يصف قانون بدقة الوضع الأفريقي ما بعد الاستعمار. ومع أن التنظيم يساعد في إنجاز «المهمة التاريخية» المتمثلة في تخليص الأمة من المستعمرين، لكنه يُمسَخ في معظم الأحيان إلى دكتاتورية بيروقراطية. وهو إذ يتمركز غالبًا في المناطق الحضرية، حيث يتزايد الفساد فيه، فإنه ينحط إلى دكتاتورية مسؤولي الحزب. وباعتناقه نموذجًا عسكريًا، فهو غالبًا ما يتصرف مثل «رقيب أول عادي»، يحكم من فوق. وهو يطلب من الشعب «الصمت في صف الجُند»، كما يتوقع قانون: إن الجماهير التي يزداد فصلها عن عملية صنع القرار برمتها، تُعاد «إلى الكهوف»، فكريًا وجسديًا.

يذكرنا مشروع قانون لتعميق الثورة المناهضة للاستعمار إلى إنسانية برأي ماركس في كتاب الثامن عشر من برومير القائل إن الثورة البروليتارية تتقدم عبر عملية من النقد المتواصل. ومن أجل «تعميق» الوعي الوطني إلى إنسانية، هناك حاجة إلى وجود مفهوم مختلف للوقت والتنمية. ولا فائدة في استيراد مفاهيم رأسمالية؛ بل إن ثمة حاجة للنظر إلى الإنتاج من زاوية التنمية البشرية. ويجب أن يدرك الشعب أن أجندة اجتماعية جديدة ستلي جدولًا زمنيًا جديدًا، غالبًا ما يكون مرتجلًا، ويتسم بالصبر والثبات، ولا سيما أن «روح التشييط التي زرعها السيطرة الاستعمارية في عقول الناس، لا تزال قريبة جدًا من السطح» (WE, 194). ويمكن لهذا التشييط، كما يخشى قانون أن يؤدي إلى تراجع شامل وفائق السرعة.

(٥) كما كان الحال في غانا تحت حكم نكروما، جرى حرمان العمال من حق الإضراب ضد الحكومة الجديدة.

إن عمق نقد فانون للفصل بين قادة الشعب وصفوفه، وغياب صلات عملية بينهما، تأكد خلال الأعوام الأولى من الاستقلال الجزائري. إذ أخفقت الالتزامات الأصلية بتأسيس تعاونيات زراعية. وفي ظل استهداف الفلاحين بصورة متكررة من المركز المدني، فإنهم لم يُمنحوا أي صوت ولا تمثيل، ووضّعوا في الطرف المتلقي من «التشاركية». وغالبًا ما أدى التركيز على المحاصيل النقدية بدلًا من المحاصيل الغذائية إلى نقص في الأغذية وزيادة الاعتماد على الأغذية المستوردة، وتحدّد بصورة ضمنية عبر تصنيف الفلاحين لا على أساس أنهم ذوو قيمة بحد ذاتهم بل على أنهم مجرد منتجين للقيمة. وأدى الطابع السلطوي لتطبيق الخطة «إلى انتصار دكتاتورية الموظفين الحكوميين» (WE, 180). وحتى محاولات تقليص البيروقراطية الحكومية المتنامية، كما في تنزانيا تحت حكم [جوليوس] نيريري، لم توقف عملية تناقضاتها هي (WE, 165) بل زادت البيروقراطية الجهوية. لقد توجهت السياسة إلى الأعراض بدلًا من المسببات الأساسية. ونشأ جزء من المشكلة من التأكيد على أن الرأسمالي، أو المُستغل مالك الأراضي، كان غير معروف في المجتمع الأفريقي التقليدي^(٦). واستجّر هذا المنظور موقفًا هو بالأحرى ساذج وغير نقدي إزاء الانقسامات الطبقية الأولية التي أخذت تبرز في التنظيم بأقصى أشكال العمق. وفي كثير من الحالات، أصبح الرجوع إلى «التقاليد» جزءًا من أيديولوجيا يُستعمل في حجب الانقسامات الجديدة بين القادة والجماهير، ووضّع نهاية للحوار والنقاش و«التبادل الحر للأراء» (WE, 170). وفي حين أن التأميمات نقلت إلى النخبة الامتيازات غير العادلة الموروثة عن فترة الحكم الاستعماري، فإن الخصخصة لم تواجه هذا الميراث، ولم تساعد إلا في إنتاج المزيد من عدم المساواة والفقر. كانت مشروعات «الاشتراكية الأفريقية» أصيلة إن كانت بيروقراطية؛ و«التكيف الهيكلي» الرأسمالي النيولبرالي، من جهة أخرى، لم يكن سوى استغلال منهجي.

(٦) انظر مثلاً: Julius Nyerere, «Les Frondements du socialisme africain», Reprinted in: Julius Nyerere, *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches, 1952-1965* (Dar es Salaam: Oxford University Press, 1966).

رابعاً: الإنسانية والأيدولوجيا

«يجب أن يكون وضوح الأفكار دياكتيكياً. فيقظة الشعب جميعه
لن تأتي دفعة واحدة؛ وعمل الشعب في بناء الأمة لن يتخذ أبعاده
الكاملة فوراً».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

إن اهتمام فانون بمركزية العمل في سياق الاستقلال، فيما هو يتردد في إنتاج «أطروحة بشأن الشامل»، يحاول خلق معنى للتجربة المعاشة والتوصل إلى نظرة متبصرة في عمليات إعادة التشكيل الوطني في أفريقيا. وربما يمكن مقارنة دياكتيك فانون باستذكار تعامله مع هيغل. ويعتقد أكسل هونيت (Axel Honneth) أن كتاب معذبو الأرض «بيان مناهض للاستعمار حاول توضيح تجربة أفريقيا السوداء المضطهدة بالاعتماد المباشر على عقيدة الاعتراف لدى هيغل»^(٧). وهونيت يمسك هنا بشيء من الحقيقة، لكن بطريقة سطحية تقريباً، لأنه يحذف نقد فانون الحاد لهيغل، ويختزل بالتالي إعادة الخلق الإبداعية التي أجراها فانون على دياكتيك الاعتراف الهيغلي إلى تجربة الاضطهاد. ويرى فانون أن تطور المُنسق/ الباراديغم الهيغلي للتبادلية يجب أن يعاد رسمه في المستعمرات. فعندما يكون العبد مستعمراً أيضاً، تُسدّ الطريق في وجه تطور الاعتراف من خلال العمل. ويقترح فانون طريقاً أخرى عبر تطوير الوعي الوطني. وبتعبير آخر، بدلاً من أن يساوي فانون بين التبادلية والهوية التي ألغت الآخر في نهاية الأمر، فإنه جعل أرضية الاعتراف المتبادل في لحظة كون المرء هو الآخر، ودعا إلى اعتراف من الآخر فيما هو يطالب بعدم اختزاله إلى الشيء نفسه. ودياكتيك التبادلية هذا الذي يصبح ملموساً في هيئة حركة تحرر وطني ضد الاستعمار، غير قابل للاختزال إلى دياكتيك العمل. إن فانون لا يقوم بمجرد إحلال دياكتيك (مناهضة الاستعمار) بدياكتيك آخر (الصراع الطبقي)، بل يعمقهما كليهما، من خلال نسق من التأويل. وكانت النتيجة، كما

(٧) انظر: Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*

(Cambridge: MIT Press, 1996), p. 160.

طبعاً كانت التجربة تقتصر على التعبير العنصري «أفريقيا السوداء».

رأينا في نقده سارتر، ديالكتيكًا مفتوحًا على نهايات أكثر كثيرًا، أو «ديالكتيكًا غير مرتب»، كما يمكن قانون أن يصفه، يمكن فهمه على أفضل نحو في السياق الاجتماعي. أو هكذا على الأقل ما كان قانون يرى أنه إمكان الحرية. لأن هذا الإمكان لا يمكن أبدًا تحقيقه بصورة أوتوماتيكية؛ فعلًا، ولاحظ قانون في معذب الأرض أن «الفكر الفلسفي يعلمنا أن وعي الذات لا يعني إغلاق الباب في وجه التواصل، بل هو يكفله» (WE, 247). وهذه «الذات» التي لا تغلق الباب في وجه التواصل تتطور عبر توسط مستمر (وبالتالي نقيض للذات) وعندها فقط تعانق الآخر في اعتراف متبادل.

إن حركة الديالكتيك في معذب الأرض يتم التعبير عنها بدءًا في إعادة سرد قانون العميقة لتجربة العمل السياسي المناهض للاستعمار. وهي تجربة تحطّم الحقائق الاستعمارية القديمة وتأويل يكشف التناقضات التي كان الاستعمار يخفيها. فالنشاط العفوي كما رأينا سابقًا يسعى إلى فهم للذات يقوم على أساس عمل لا تطوّقه المانوية. وفي الواقع، يرى قانون أن «الثورة» نفسها هي التي «تعطي الدليل على أساسها العقلاني» (WE, 146). بيد أن الاندفاع إلى فهم الذات يعوقه «كسل» المثقفين الذين يواصلون الإصرار على اعتماد تحليل مانوي عندما تبرز الحاجة إلى «ظلال المعنى». إن التفاؤل بشأن إمكان تحرر أفريقيا هو نتيجة عمل ثوري يقوم على أساس تحوّل أساسي في طابع الذاتية. لكن، وهو هنا يطلق تحذيرًا نظريًا جديدًا، «الاستعمار ومشتقاته لا يشكّلان، في واقع الأمر، الأعداء الحاليين لأفريقيا (...) وكلما تعمقت في الثقافة والدوائر السياسية تأكدت أكثر فأكثر أن الخطر الجسيم الذي يهدد أفريقيا هو غياب الأيديولوجيا»^(٨) (DC, 186). وكان الأمر الذي يحظى بأهمية فائقة في مفهوم قانون للأيديولوجيا هو علاقتها بالثورة. ولهذا السبب بالذات انتقد قانون الشاب فلسفة بانطو بوصفها معرفة مغلقة

(٨) لا يعتقد قانون أنه ليس ثمة ببساطة أيديولوجيات؛ هناك كثير من «العوارض المرضية»، بحسب تعبير غرامشي، كي نختار من بينها، لكنها كلها ارتكاسية. وتتمثل المشكلة في غياب أيديولوجيا ثورية (أو لعله بصورة ملائمة أكثر، غياب نظرية ثورية) متجذرة في الحركات الاجتماعية المناهضة للاستعمار وذات رؤية مستقبلية. ثمة حاجة إلى «أيديولوجيا» لمواجهة الكلام الإنشائي الأجوف الذي تتحدث به الطبقة الوسطى الوطنية، وأيديولوجيا الزنوجة الرومانسية، والمنطوية على الرجعية، التي تشتمل على التقرب من «التقاليد»، بما فيها الدين.

أعطت قيمًا غير متناسبة للمظاهر الخارجية الخاصة بالثقافة (WE, 234)؛ وأشار، في تلخيصه ديالكتيك الثقافة والتحرير في معذبو الأرض، إلى أن «النضال من أجل الحرية لا يعيد للثقافة الوطنية قيمها وأشكالها السابقة».

إن إحدى النقاط المهمة في معذبو الأرض هي عندما يصور التحدي الذي تواجهه النظرية، في رسم على نحو تخطيطي تطور مجموعة صغيرة من المثقفين الثوريين الذين يساعدون في تطوير «معانٍ جديدة» كامنة في النشاط العفوي. وهذه المجموعة التي تلاحقها السلطات في المدينة والمعزولة داخل الحزب الوطني، والمكونة ممن سميّناهم «المثقفين الشرفاء» (الذين بدأوا يتعلّمون أخلاقية جديدة في السجن) تضطر للجوء إلى السرية. وتدفعهم إلى الريف غربتهم وعدم الثقة بهم من جانب الحزب الوطني الرئيس. وفي حين أن الاتصالات السابقة بين المناضِل المدني والفلاحين كانت أسفرت عن عدم ثقة متبادل، فإن هذا اللقاء الثاني يسفر عن «تحوّل جذري». والمثقف الذي كان في السابق ينظر إلى الفلاحين على أنهم متخلفون يراهم الآن معادين للاستعمار بصورة عفوية. ومن جهة أخرى، فإن الفلاح الذي يكره الآلة البوليسية الاستعمارية يسارع إلى الترحاب بهؤلاء المناضِلين بأحضانٍ مفتوحة. ويبحث قانون عن حل لهذه المشكلة القائمة بين الحضري والريفي، وبين العمل الذهني والعمل اليدوي، للتعبير عن الإشكالية الماركسيانية، من خلال النظر في التجربة التي تخوضها حفنة المثقفين داخل الحزب الصغير غير القانوني في أثناء اتصاله بالجماهير الريفية وتطوير علاقة عمل بها. وهذه العلاقات هي التي يفكر في أن بالإمكان دفعها عبر المطالبة بعملية لامركزية التنظيم، والتي يمكن أن تخلق المناخ لتطوير الأيديولوجيا الثورية الغائبة على نحو يدعو إلى الحزن. ويوفر «عدم ثقة المثقف الفطرية بالتسابق إلى المناصب» (WE, 177) الأساس لتنظيم من طراز جديد، ويشكل مفتاحًا للوضع ما بعد الاستعمار.

مع ذلك، تظل المشكلة قائمة: ما هو موقع المثقف في اكتشاف ما يشكّل الوطنية؟ إنها مشكلة تعود إلى إشكالية غياب الأيديولوجيا. يرى قانون أن الأيديولوجيا هي تطور إنسانية جديدة تقوم على اعتماد الشعب على ذاته والطاقة الخلاقة، وتشجعهما. ومع ذلك، فإن أحد المؤشرات المهمة إلى هذه العلاقة هو لغة السياسة. ويهاجم اهتمامه بلغة عامة الطريقة

التي يخاطب بها السياسيون الجماهير، ونوع اللغة التي يستعملونها، والتي تختلف تمامًا عن الخطاب الليبرالي الخاص بـ «حقوق الفرد» الذي تتحدث به النخبة الوطنية. ويرسم فانون منطقة يظهر فيها سرد لتطور المثقف الشريف بمنهجية معذبو الأرض ذاتها. إن الشرف ينتج الالتزام، لكنه في حد ذاته لا ينتج استكشاف العلاقات الاجتماعية، والنشاط العملي - النقدي الذي يطالب به فانون.

ثمة حاجة للتأكيد على أن اهتمام فانون بأن يكون المثقف على وعي بما يقع بعد إزالة الاستعمار يؤدي به إلى انتقاد المانوية ذاتها التي حفزت الحركة الجماهيرية في بادئ الأمر. وهكذا فإن فانون لا يدعم التفاعلات كلها بين الفلاحين والمثقفين. فهو، أولاً، يتخذ موقفاً نقدياً من نخبة المثقفين إزاء الجماهير (المنغرسه بفعل الثقافة الغربية)، ويجب بالتالي أن تكون قاعدة المثقف الأولى التأكيد على أن المشروع السياسي بكامله يقوم على قاعدة إدراك الشعب أن مستقبل الأمة يتوقف عليه. وثانياً، هو يتخذ موقفاً نقدياً من رفض المثقفين لتجاربهم الغربية، ما يؤدي بهم، بصورة غير نقدية تقريباً، إلى تقديس أي مظهر من مظاهر الثقافة المحلية التي تعرضت لتشويه جسيم إبان الحقبة الاستعمارية. ومثل هذا التثبيت يمكن أن يؤدي إلى عواقب رجعية. ويجب أن نأخذ بجدية ادعاء فانون أن كتابه معذبو الأرض يخاطب رفاقه الأفريقيين، لا الغرب. ومما لا شك فيه أن مقالتي «ثغرات الوعي الوطني» و«بشأن الثقافة الوطنية» تخاطبان بشكل محدد تلك المجموعة الصغيرة من المثقفين الملتزمين؛ كما أنهما تشكّلان نقداً لأيديولوجيا مانوية طاردة «أفريقية النزعة» تقول لا للتأثيرات الأجنبية، لكنها تطارد الفلاحين كي يبذلوا جهداً أكبر في العمل، كي يبذلوا «جهوداً مضيئة» من أجل الأمة (WE, 154-155). إن مقولة «تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل» لدى هذه العصابة الصغيرة من الثوريين لا تعادل مقولة البؤرة عند تشي غيفارا، ولا «الملك الفيلسوف» عند أفلاطون^(٩)، بل هم مجموعة تريد أن تقلب موازين القدر من خلال العمل المضيئي. كما أن فلسفة تولد من رحم النضال تعني أن للفلسفة دوراً تؤديه في النضال.

بالنسبة إلى فانون، لم تكن تسمية أمة خطوة استراتيجية للتدخل في

L. Adele Jinadu, *Fanon* (London: Kegan Paul International, 1983).

(٩) انظر:

جدالات المراكز الحضرية. وأهمية الريفي في مفهوم فانون للوعي الوطني تُشكل الخطاب الفكري. حقًا، كان الوعي الوطني في رأي فانون عاملًا موحدًا، يعبّر الحواجز الحضرية والريفية والقبلية والإثنية والتصنيفات العرقية والدينية، مخترعةً أكانت أم عززها الاستعمار، وكان الشكل السياسي الممكن الوحيد الذي يمكن أن ينجح في مواجهة الاستعمار. وقد هاجم اليساريين الذين كانوا يعتقدون أنه يمكن تجاوز مرحلة التحرر الوطني في المستعمرات^(١٠)، وكأنها «مرحلة خلفتها الإنسانية وراءها». فالتحرر الوطني لبي حاجة لدى الشعب طالما جرى حرمانه من مثل هذا الاعتراف، ومن دونه ستتجه المطالب الاجتماعية والسياسية صوب العنصرية. وهذا ما نراه على أفضل نحو في الانفعال الذي يبيده المثقف المحلي وهو يدافع عن وجود ثقافة وطنية في مواجهة «الانغمار» في «الثقافة الغربية». ورد الفعل هذا الذي هو رد على النظرية الاستعمارية القائلة بهمجية ما قبل الاستعمار، يُمثل حاجة نفسية. وأكد فانون أن التحرر الوطني الذي لم يكن عقيدة وطنية، كان أكثر من لحظة ضرورية، لكنه كان أيضًا على وعي حاد بالإشكالية. وفي حين أنه كان مستعدًا لأن يُسلم على مستوى الوقائع بأن أمجاد الحضارات الأفريقية السابقة لا تساعد الفلاحين المتضورين جوعًا اليوم، فقد اعتبر وجودها في أزمنة أخرى ينطوي على إعادة تأهيل ومبررًا من أجل المستقبل. وهذا العمل الاستكشافي له «مغزى دياكتيكي»، يفسح المجال أمام ثقافة وطنية جديدة يُعاد تشكيلها من خلال صلات جديدة بين مؤرخي الثقافات والأصوات الثقافية الجديدة التي تبرز في خضم النضال التحرري. وهذه العلاقات الجديدة ضرورية لمشروع فانون، وعكس فانون الشكوى المألوفة بشأن كسل الفلاحين، فألقى اللوم عن «الحوادث المأساوية» في النضال التحرري على كسل المثقفين الثوريين.

(١٠) أكد لينين أيضًا أهمية التحرر الوطني في مفهومه عن الثورة الاجتماعية: «إن تخیل إمكان حدوث ثورة اجتماعية من دون ثورات الشعوب الصغيرة في المستعمرات (...) يعني إنكار الثورة الاجتماعية. بذلك، يصطف جيش واحد في مكان واحد ويقول «نحن مع الاشتراكية»، وجيش آخر في مكان آخر يقول «نحن مع الإمبريالية» وتلك تكون ثورة اجتماعية!... إن كل من يتوقع ثورة اجتماعية «خالصة» لن يعيش أبدًا ليراها. ومثل هذا الشخص هو مع الثورة بالكلام فقط من دون أن يفهم ما هي»، انظر: V. I. Lenin, «The Discussion of Self-Determination Summed Up», in: V. I. Lenin, *Collected Works*, (London: Lawrence and Wishart, 1964), Vol. 22, p. 355.

خامسًا: الثقافة السياسية: كيف يمكن أن يتعمق الوعي الوطني إلى مستوى الإنسانية؟

«الآن، تعني الثقافة السياسية (...) تعليم الجماهير أن كل شيء يتوقف عليها؛ إذا ركدنا فتلك مسؤوليتها، وإذا تقدّمنا إلى الأمام فالفضل يعود إليها أيضًا، وأن ليس ثمة شيء في منزلة سلطة حاسمة، وليس ثمة رجل مشهور سيتولى المسؤولية عن كل شيء، بل إن السلطة الحاسمة هي الشعب نفسه».

Fanon, *The Wretched on the Earth*

يعتقد فانون أنه حين ينظر إلى أوروبا وطرزها وتقنياتها، لا يرى سوى «تعاقب أجيال من الرجال، وسلسلة متتالية من جرائم القتل»، وبرجوازية تعلن «المساواة الأساسية بين الناس» (WE, 163)، في حين أنها ترتكب جرائم القتل في كل مكان (WE, 311). ومع ذلك، لا يرفض فانون المشروع الإيجابي المتمثل في المساواة بين البشر، حتى مع أن ادعاءاتها التنويرية بالشمولية قد استثنت أفريقيا على وجه التحديد:

«العناصر كلها التي يتطلبها حلّ للمشكلات الكبرى التي تعانيها الإنسانية كانت موجودة، في أوقات مختلفة، في الفكر الأوروبي. لا عمل الأوروبيين لم ينجز المهمة الواقعة على كواهلهم (...) [أي] نقل مشكلة النوع البشري إلى مستوى أعلى» (WE, 314).

يجب رفض أوروبا لا لأنها تتحدث عن الإنسانية، ولا لأنها تتحدث نفاقًا، بل لأن وعدّها ومثقفّيها وعمالها الذين وقع على عاتقهم واجب كسر نرجسيتها وروحها الإمبريالية، أخفقوا هم أيضًا. يجب النظر إلى أوروبا على أنها أقسمت يمينًا كاذبة لأن ديالكتيك التحرير هناك غدا «منطق التوازن». إن الديالكتيك الذي لم يكن قط حكرًا على الأوروبيين بأي حال، يجب قطع علاقته بأوروبا التي أصبحت معادية للديالكتيك^(١١). لم يعد الأوروبي موقع أفكار التحرر.

(١١) انظر: = Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason* (London: Verso, 1991), pp. 726-7.

كانت معسكرات التجميع التي أقامها هتلر إعلانيًا عن نهاية فكرة كون أوروبا الموقع الخاص بالمشروع الإنساني، لكن الحركات المناهضة للاستعمار كشفت عن المصدر الحقيقي لهماجية أوروبا. وترتبط ورقة قانون المفهومية الجديدة، إنسانيته الجديدة، ارتباطًا وثيقًا بالعمل الواعي، وتتخذ موقفًا نقديًا من أي عمل «لا يخدم إعادة بناء وعي الفرد»^(١٢). وهذا هو التحدي الذي تواجهه أفريقيا والفلسفة الأفريقية.

عندما يكتب قانون أن فلسفته هي «تأكيد غير مرتب لفكرة أصلية تُقترح على أنها مطلق» (WE, 41)، فإنه لا يقدم ادعاءات بشأن تطور إنساني شامل. وهو يصر على أنه من خلال النشاط الواعي التأملي فقط يُمكن مناقشة «مسألة الجنس البشري»، وكذلك حقًا «إعادة أنسنة» الإنسانية (WE, 314). واعتقد حقًا أن الحرية هي جوهر الإنسان، لكن فكرته عن الإنسانية لا تقوم على أساس الكشف عن فكرة جوهرية بشأن الوجود الإنساني. إن خلق الإنسان المتحرر يجب أن يُصنع من خلال العمل الواعي.

في حين حاجج قانون أن عدم المرور في تجربة الحقبة الوطنية كان يمثل حرمانًا جديًا، طريقًا مختصرة غير حكيمة، ربما تتبعها عواقب وخيمة، فإنه كان يميز بوضوح بين وطنية ضيقة، محددة عِرقياً ووعي وطني (مناهض للعنصرية) يريد «الانفتاح» على «حقيقة العالم». ولا يدعي [هذا الوعي] «الشمولية» إلا لأن قانون يضعه في «قرار بالاعتراف وقبول النسبية التبادلية للثقافات المختلفة، عندما يُقضى الوضع الاستعماري إلى غير رجعة» (DC, 44). والطريق إلى هذه الشمولية تمر عبر الوعي الوطني. إن إقصاء الأيديولوجيا الاستعمارية إلى غير رجعة، بما في ذلك أي حركة نحو إقامة بنية اجتماعية نيوكولونيلية، يعني بالنسبة إلى قانون أن الهدف النهائي لا يمكن أن يتمثل في الاستيلاء على المؤسسات القائمة بممارساتها الاستغلالية (WE, 144-145). وتتطور الإنسانية الجديدة عند قانون في خضم النضال من أجل الحرية، بدءًا من رد فعل على

= مع ذلك، لم يتنازل قانون بصورة كاملة في ما عني الأوروبيين. إذا ما أرادوا الانخراط في «إعادة تقديم الجنس البشري إلى العالم (...) عليهم أولاً أن يستيقظوا ويهزوا أنفسهم» من سباتهم (WE, 106). قد لا يتفق الأوروبيون مع ذلك، مع أن الثورات المعادية للاستعمار في لوسو - أفريقيا هي التي أيقظت البرتغال من سباتها.

Geismar, p. 197.

(١٢) وُجدت في «Blida notes» التي كتبها قانون (١٩٥٥) واطبستها:

الوضع القائم المانوي، حين يكون المواطن الأصلي «يستفرغ» القيم الغربية التي أرضعه إياها المستعمرون بالقوة. ولا يتُّج هذا التطور من الإقناع المعرفي الذي يميز أطروحة ما بشأن الإنسانية؛ بل يفرضه رد فعل عميق على عملية نزع الإنسانية الفعلي التي يقوم بها الاستعمار. وإذا لم يستنفذ التحريض المانوي طاقات المواطن الأصلي فإن هذه الطاقات يمكن أن تؤدي إلى إعادة بناء وعي الذات. إن الاستقلال والاعتراف هما الشرطان الضروريان للحرية. ولا يمكن اعتبار المواطن الأصلي فاعلاً ذاتياً إلا عندما يتجاوز الفعل المانوي، وهو فعل يحدده الآخر.

عندما يرى قانون أن «الوعي الوطني» الذي هو غير الوطنية، هو الوسيلة الوحيدة التي تمنحنا بعداً أممياً» (WE, 247)، فإنه لا يقوم بمجرد توصيل الحاجة إلى الاعتراف الوطني على المسرح الدولي. إنه يعلن أيضاً أن نضال المواطنين الأصليين من أجل الحرية يمكن أن يَدشّن تاريخاً عالمياً جديداً. ومع أن هذا التاريخ الجديد قد يجد بعض الفائدة في «الأطروحات الهائلة» الأوروبية، فإن نية قانون المُعلنة في تنوير العالم وخلق قاعدة لتبادلية إنسانية جديدة تمثل بداية جديدة. وفي الوقت نفسه، فإن أُمميته ثورية، لأن فكرته بشأن التحرر الوطني كانت على مستوى القارة بشكل واضح: كان يريد «نقل الجزائر إلى زوايا أفريقيا الأربع»، بتجميع أفريقيا الثورية عبر الصحراء، ثم خلق قارة.

مع أن التحول الجذري يرتبط بتطور العقل المحلي، فإن الأساس الفلسفي الذي يقيم عليه المثقف «تحليلاً عقلانياً» ويساعد العقل المحلي، هو بحاجة إلى مزيد من الاستكشاف. إن الهدف الأساسي للثقافة الوطنية هو تشجيع فهم الذات ومساعدتها، وهو ما لا يمكن أن ينشأ دفعة واحدة. ولأن فهم الذات هو عملية «ديالكتيكية بصورة عميقة»، يؤكد قانون تطورها من خلال مواجهة التناقضات. ومع ذلك، فإن مفهوماً ما لوجهة المرء - ما هو المجتمع الذي يحاول المرء أن يخلقه - يجب تفسيره في شكل مفهومي ما. وهذا ما يعنيه قانون عندما يقول: «يجب علينا أن نشكّل مفاهيم جديدة، وأن نحاول بناء إنسان جديد» (WE, 316).

إذا ما نزعنا من السياق تأكيد قانون أن «أفريقيا لن تتحرر من خلال تطور ميكانيكي للقوى المادية»، وتركيزه على ثورة مادية وثقافية، يبدو كأنه استبعد

الشروط المادية. إنه، باهتمامه العميق بالحياة، ليس معاديًا للتطور. وهو، بدلاً من التعامل مع التغيير وكأنه مأكينة، يصر على الجانب الإنساني ويؤكد بطريقة ماركسيانية الوحدة المثالية بين العمل الذهني والعمل اليدوي: «إن يد الأفريقي ودماغه هما اللذان سيطلقان حركة دياكتيك تحرير القارة ويطبقانه» (DC, 173). ف «الممارسة الناتجة من العمل» تؤثر في العقل وهي أيضًا من إنتاج العقل. والتحول الجذري في الوعي الذي هو نتاج النضال الثوري ليس فقط عملاً موجَّهًا نحو المظهر الخارجي للأوضاع الموضوعية، بل هو أيضًا يقدم الحافز للذات الثورية للسعي وراء تطوير الذات.

إن ما هو ضمني في مفهوم قانون للثقافة الوطنية هو تنظيمها، خصوصًا بمعنى خلق «صلات عملية» بين المثقفين والجماهير. تسعى الجماهير وراء توضيح الذات وفهم لآليات عمل العالم الموضوعي. وهي تبحث عن هذا التوضيح لدى تنظيم قادر على تحليل التناقضات الكامنة في الثورة من داخل الثورة. وبحسب تفكير قانون، فإن هذه العلاقة العملية بين المثقفين والجماهير أمر حاسم في البقاء وتقرير المصير وتطور مجتمع مستقل حقًا^(١٣). ومدى استمرار الجماهير في القيام بدور مركزي يحدد - بل يعرف - نجاح إنسانية قانون الجديدة. ويؤدي الدور الذي يقوم به المثقفون وظيفه أساسية، ما دام يدعم جهود الجماهير ويعززها.

إن العملية التي يتوصل الشعب المستعمر من خلالها إلى إدراك أن «كل شيء يتوقف عليه» تنطوي على درجة من العفوية وعلى عملية تنوير. وكما رأينا سابقًا، فإن تجاوز حدود المانوية التي أوجدها الاستعمار يتوقف على ما يسميه قانون الثقافة السياسية. ومع ذلك، يظل الفهم يقوم على أرضية العمل. ويقترح قانون أن المطلوب هو علاقة عملية حقيقية بين المثقفين المنشقين الذين يأتون «بمعرفتهم لممارسة العمل»، وبين الجماهير المصمَّمة على «تجسيد التاريخ». وهذا لا يعني بالضرورة أن المثقفين هم الذين يقومون بالتفكير. ويتصدى قانون لكل من الفكرة الاستعمارية القائلة إن ليس للجماهير أفكار خاصة بها، ولاحتفاء المثقفين غير النقدي بأي فكرة مستعبدة.

(١٣) يعرف قانون «الموارد الثقافية» بأنها «المهندسون والتقنيون» (IWE, 152)، لكنها تشمل على الشعراء الذين أصبح بعضهم قادة سياسيين.

يجب أن يمر المثقفون بإحساس عميق بالاغتراب عن أنفسهم بوصفهم نتائج مَهْمَة التمدين الاستعمارية. ومن دون هذه التجربة، سيميل المثقف، بطريقة أو بأخرى، إلى العزلة ومعاداة طموحات الشعب. وهذه العملية ليست فورية. فمن الواضح تمامًا أن عيون النوع الأول من المثقفين الوطنيين (الوطني ١) تتركز على «الوطن الأم» أكثر مما على شعبهم. إنهم العبيد المُعتَقون، كما ورد في كتاب جلد أسود، الذين لم يقاتلوا قط من أجل حريتهم ويظلون مدينين لسادتهم الاستعماريين. وهذا النوع من الوطنية يقتصر على العاطفة الجوفاء ممثلة بالتلويح بالعَلَم. والأكثر إثارة للاهتمام هو مآزق الوطني ٢ الذي يريد ما هو أكثر من الاعتراف القانوني، في حين أنه يأمل أن يضع قضية الأمة على مسرح الأمم العالمي. هنا يقوم التنظيم بدور المُمَرِّز، بجمعه بين كل النضالات المبعثرة والمختلفة المناهضة للاستعمار. وهذا الدور، في ظل راية التحرير، دور «طبيعي» للمثقف الوطني ٢، المعتاد على الحديث نيابة عن الجماهير، وكبت الخلافات خدمةً للوحدة. الخلافات تُعمر كي تطفو القضية الوطنية. إن كلاً من الحزب الطليعي والوطنية من الأشكال التي تعمل على التجانس. وفي حين أن هذه استراتيجية مهمة من أجل نجاح النضال المناهض للاستعمار، فإنها تعمل على خلق «تصلب الأنسجة» (DC, 66). وقد تؤدي إلى سحق حقوق مجموعات مختلفة، وإلى المبالغة في الأهمية التي تكتسبها الإثنية التي ينتمي إليها القادة. وباسم «الأمة»، يمكن أن تسيطر إحدى المجموعات الإثنية أو الدينية.

تتمثل المشكلة العسيرة في الحكم على الخلافات وكيفية إتاحة المجال للتعبير عنها. وعندما يتحدث فانون عن تعميق الوعي الوطني ليلبغ إنسانية جديدة، فإن هذه المشكلة بالضبط هي التي يتناولها، لأنه يريد نشوء الثقافة الأكثر ديمقراطية وتعددية - حيث يتاح التعبير الكامل لـ «الأقليات» والخلافات الأصيلة. وهذه المشكلة لم تُحل، لكنه يدعي أن الحرية الفردية لا تتبع بصورة آلية نتيجةً للتحرر الوطني، والأحرى أن التحرر الفردي ينشأ باعتباره جزءاً من العملية. «إن تحرر الفرد لا يتبع التحرر الوطني. ولا يوجد تحرر وطني حقيقي إلا بالمقدار الدقيق الذي بدأ عنده الفرد حريته الخاصة على نحو لا رجوع عنه» (DC, 103).

تتخذ الثقافة الوطنية نقطة انطلاق لها «الثقافة المقاتلة» التي تطورت إبان حقبة مقاومة الاستعمار، وبالتالي فإن قانون لا يتظاهر بأن الثقافة الوطنية بريئة من كبت هذه الخلافات التي تعوق تطور القضية الوطنية. كما أنه لا ينظر بصورة غير نقدية إلى الثقافة المحلية التي ظلت على قيد البقاء تحت الاستعمار. فالهويات القبلية والعرقية والإثنية التي غالباً ما شجعها الاستعمار، أو حتى فبركها، تمثل عوائق في وجه تقرير المصير الوطني والفردية. وبدلاً من اعتناق التقاليد أو الحداثة بصورة غير نقدية على اعتبار أنهما من عوامل التوحيد الخارجية، يتوجه قانون إلى الحركة الثورية على أنها مصدر إيجاد سياق جديد تماماً. وإذا كان النضال الوطني يجعل من الممكن تطوير وعي اجتماعي، تكون الثقافة ببساطة «مجموعة كاملة من الجهود يبذلها شعب ما في مجال الفكر ليصف ويبرّر ويمتدح العمل الذي صنعه الشعب بنفسه»، لأن هذا العمل «يأخذ مكانته في صميم النضال من أجل الحرية» (WE, 233). ويصبح المواطن الأصلي، بعد أن نزع الاستعمار إنسانيته، فردياً على نحو جديد، كما يرى قانون، وذلك بفضل تجربة كونه جزءاً من النضال من أجل الحرية. إن الفرد الاجتماعي يأتي إلى الوجود من خلال نشاط خلق الذات:

«إن التجربة الفردية، كونها وطنية وكونها حلقة في سلسلة الوجود الوطني، تكفّ عن أن تكون فردية ومحدودة ومنكمشة (...) وخلال حقبة البناء الوطني، يترتب على كل مواطن أن يواصل نشاطه اليومي الحقيقي لربط نفسه بالامة بكاملها، وتجسيد الحقيقة الديالكتيكية المستمرة للامة، والسعي لانتصار الإنسان في كماله هنا والآن» (WE, 200).

بعيداً من أن يعكس أمراً بدهياً، فإن تقرير مصير الفرد وتقرير مصير الأمة هما، في نظر قانون، ليسا شيئاً يؤجّل إلى المستقبل بل هما عملية متطورة باستمرار. ويتم التعبير عن هذه العملية من خلال تجربة الفرد في بناء الأمة. ويستعمل قانون مثلاً بناء الجسر. ويقول إنه إذا لم يُثر وعي العاملين فيه، فيجب عدم بنائه (WE, 200-201). والنجاح في تنفيذ برنامج ما ليس بأي حال دليلاً على قيمة البرنامج أو جدارته. فبحسب أخلاقيات قانون، تكون المقاييس المالية أو الاستعمالية الخاصة بالقيمة ذات وزن ضئيل: يجب على النشاط الإنساني أن يشري الوعي الإنساني. إن أيديولوجيا قانون التحررية مسألة عملية، فهي تقوم

بمهمة نقد الأيديولوجيات الأخرى (الاستعمارية والوطنية)، وتعطي معنى للأحداث. وهذه العملية لا تأتي من رأس المثقف، بل من أخذ ورد بين الشعب والمناضلين في إطار مجموعة عمل. وتسعى الأيديولوجيا التحررية لكشف الغطاء عن التعميمات التي تعوّق النشاط الذاتي للشعب. ومثال قانون عن بناء الجسر هو أيضًا مجازًا للمسألة العملية، ألا وهي بناء الجسور بين التنظيم والشعب.

إن التحرير مشروع متواصل. ولا يمكن أن يحل محله أي خطة أو قادة أو ضرورة استراتيجية موقّعة: «إذا ركدنا فإنها مسؤولية [الشعب]، وإذا تقدّمنا إلى الأمام فالفضل يعود إليه أيضًا». ويصبح إدراك الفرد لذاته غير قابل للانفصال عن سعيه إلى التحرير. وهناك أيضًا، بالنسبة إلى قانون، عملية متلازمة بين نشاط التحرر الفردي وإطلاق ذكاء الشعب الكامن الذي يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

إذا كان الخلق الذاتي للشعب يفسح مجالًا لتقرير المصير الفردي، يظل السؤال: ما هو مكان المثقف في اكتشاف ما يشكّل الوطني؟ في واقع الحال، يمكن أن يؤدي تفسير المثقف لـ «الوطني» إلى الاضطراب والتشوش إن لم يأخذ بالاعتبار «مفهومًا (...) عن مستقبل الإنسانية» (WE, 234-235).

يبدو أول وهلة أن قانون يفترض قيمة التجربة أو المعرفة التي «انتزعها» المثقف من الغرب على أنها مُعطى، وغير إشكالية في أقل تقدير. ومع ذلك، رأينا أن قانون لا يريد من المثقفين أن يثقفوا بالطريقة نفسها التي تُثقفوا بها؛ المثقف يثقف من جديد بالتصدي للأفكار المسبقة بشأن تخلف الجماهير. ولا يمكن أن يتم التثقيف المتبادل إلا في هذا السياق.

يطرح قانون سؤال الثقافة السياسية لينتقد كيف أفاد تأميم الاقتصاد حكومة طغمة ذات امتيازات. والبديل من ذلك هو أن «الشأن العام يجب أن يكون شأن العامة»، وأن يُدار على «أساس ديمقراطي»، ويكون للجماهير الشعبية دور في إدارته. إن التحدي الأكبر لاعتقاد قانون، الإنساني الأساسي، بأنه «يمكن شرح كل شيء للشعب، بشرط واحد هو أن تريده حقًا أن يفهم» (WE, 189) هو ضمان أن تكون خطوط الاتصال مفتوحة، وأن تجد الأذان الجديدة المفتوحة للاستماع

إلى الذين لم يكن لهم صوت ولا إنسانية حتى عهد قريب. وليس واجب الثقافة السياسية الإدارة العملية للأشياء، بل التنوير. وهو ينطوي على تساؤل أساسي وإعادة تفكير في مناحي الحياة كلها، بدءًا بفكرة «كل شيء يبدأ من جديد» (WE, 100). وبعيدًا من اقتراح عودة إلى ماضي رعوي، يتحدث فانون عن عملية إعادة تفحص شاملة للإنتاج والعلاقات الإنسانية، ويتساءل بشأن البيئة التي جرى استغلالها بصورة ضارة من جانب «قنوات اقتصادية خلقها الاستعمار». ولأن معتقدها المركزي هو النشاط الذاتي وتقرير المصير للجماهير، فإن «الثقافة السياسية» يجب أن تكون ديمقراطية بشكل عميق، فتشجّع الاجتماعات والنقاش حيث يمكن الناس أن «يتكلموا والتعبير عن أنفسهم وتقديم أفكار جديدة» (WE, 195). وهي تتطلب صبرًا جديدًا من جانب المثقف الذي تُشكّل «عودته إلى المصدر» أيضًا انعطافة إلى ثقافة وتاريخ شفويين لا يحاكان بوصفهما ماضيًا، بل هما في قيد الصنع.

إن الانتقال باتجاه المثقف الملتزم يظهر في التحول من التجريدات النظرية الخاصة بـ «أفريقيا الشاعر» إلى أفريقيا الثورية الملموسة. ويمكن رؤية التغير في موقف فانون في المقاربات المختلفة المُتَّخَذَة في كتاب جلد أسود وفي «كراسات مالي» («هذه أفريقيا الآتية» - «This Africa to Come» في: (DS, 177-190). فهو يكتب في جلد أسود أن «اكتشاف وجود حضارة سوداء في القرن الخامس عشر لا يُسبغ عليّ أي براءة اختراع. وسواء أردت أم لم أرد، لا يمكن الماضي بأي حال أن يقودني في اللحظة الراهنة» (BS, 225). وفي أثناء عملية الاستطلاع التي قام بها لمصلحة الثورة في الجبهة الجنوبية، يغيّر فانون موضوع تركيزه. لم تعد القضية الآن معنى الحضارات الأفريقية في ما يتعلق بإحساس فانون بذاته، بل الحاجة إلى معرفة تواريخ شعوب أفريقيا من أجل حل مشكلات ما بعد الاستعمار: «في كيدال، أغوص في بعض الكتب المتعلقة بتاريخ السودان. وأعيد إلى الحياة، بالكثافة التي تسبغها الظروف والمكان عليها، الإمبراطوريات القديمة في غانا ومالي وغاو، والأوديسة المثيرة للإعجاب التي عاشتها القوات المغربية مع جودر الشهير [القائد العسكري فاتح إمبراطورية سونغهاي]. الأشياء ليست بسيطة» (AR, 185).

لأن الأشياء ليست بسيطة، فإن فانون لا يعمل في ظل أوهام رومانسية

مفادها أنه سيكون ثمة فهم فوري لأكثر المشكلات تعقيداً. وهو لذلك يؤكد عملية دياكتيكية تجري في حركة حلزونية متزايدة التعمق، لا في خط مستقيم، على عمل عبر تناقضات بدلاً من هوية ذات/ موضوع ساكنة. ولأن وعي الذات لا يأتي دفعة واحدة، يكون دور المثقف تدمير الأيديولوجيا التي تسم الجماهير بالتخلف وعدم القدرة على حكم نفسها. وثقة فانون بقدرة الجماهير على فهم كل شيء لا تعني ضمناً انسحاب المثقف والمدافعة عن نوع من اقتصاد الاكتفاء الذاتي حيث يتم اجتناب المعرفة الاختصاصية والتقانة ويقوم النظام على أساس «موارد بائسة» (WE, 193). لا ينتمي فانون إلى مذهب التطوعية^(١٤)، ولا هو ضد المثقفين. كما أنه لا يقترح أن يجسر الانقسام بين المثقفين والجماهير بأن يقوم المثقف بعمل يدوي. والمسألة ليست في أن أفكار الجماهير أكثر أهمية من أفكار المثقف. لكن لأن الجماهير لا تقدر أفكارها هي بالذات، يكون المثقف ضرورياً في استنباط وشرح معرفتها المُخضعة. وهذا ما يعنيه فانون عندما يقول إن على المثقفين الذهاب «إلى المدرسة مع الشعب».

إن مهمة المثقف هي جعل فهم الذات لدى الفرد الاجتماعي الأساس لفهم العالم: «إن الثقافة السياسية هي (...) ولادة ذكائهم» (WE, 197)؛ ولا يتعلق الأمر بتطبيق المعرفة، بل مساعدة التطور المتأصل للعقل المحلي. وبتعبير آخر، إنه يساعد العقل الذي يولد في النضال لإزالة الاستعمار في اختبار نفسه، والسمو بنفسه إلى الحقيقة، والبدء في معرفة العالم وحياسة محتوى أصيل. ومن خلال مساعدة العقل في التأمل في يقينه (المانوي)، تساعد الثقافة السياسية في تطوير الحقيقة بشأن النضال المناهض للاستعمار. وهذا هو الدور الرئيس للمثقف. «إن الأمة لا توجد في برنامج أعدّه قادة ثوريون»؛ إنها تُخلق بواسطة «عضلات المواطنين وأدمغتهم» (WE, 201, 203). إن ما هو ضمني هنا هو أن العمل النظري الذي يقوم به المثقف سيعزز التحرر الوطني.

(١٤) يشير فانون بنظرة ثاقبة إلى أن «الرجال والنساء، الشباب والعجائز، يقومون بحماسة بما هو في الواقع عمل سُخرة، ويعلنون أنفسهم عبيداً للأمة»، لكنه يضيف قائلاً بنظرة ثاقبة «إننا لا نستطيع أن نعتقد أن مثل هذا الجهد يمكن أن يحافظ على وتيرته لأجل طويل جداً».

سادسًا: أي طراز من التنظيمات لمستقبل ما بعد الاستعمار؟

«بالنسبة إلى الشعب، ليس الحزب سلطة، بل هو كيان حي يمارسون السلطة من خلاله بوصفهم الشعب، ويعبرون عن إرادتهم».

Fanon, *The Wretched of the Earth*

خلافاً لمسائل التنظيم الشكلية، كان فانون مهتمًا بطبيعة الحزب وعلاقات القوة التي يعبر عنها. ويرى فانون أن التنظيم السياسي «حزب حي»، كائن حي يشجع تبادل الآراء التي تتطور بفعل احتياجات الشعب. وهذا الطراز الجديد من التنظيمات يختلف اختلافًا واضحًا عن النموذج الأوروبي المستورد. ويتقد فانون «صنمية التنظيم» لدى النخبة الوطنية التي غالبًا ما تتقدم على «الدراسة العقلانية للمجتمع الكولونيالي» (WE, 108)، وهي دراسة لها عواقب أهم كثيرًا من وجود تنظيم شكلي. فالمشكلة، إذًا، هي في كيفية إعطاء شكل تنظيمي لـ «دراسة عقلانية». وينبغي ألا تقتصر هذه الدراسة على تفسير استراتيجي للظروف المغتربة للحظة؛ بل يجب أن تسعى لفهم حقبة إزالة الاستعمار وشرحها. وفي حين أن فانون كان افترض سابقًا وجود «اختلاف في التوقيت» بين الجماهير الريفية والمثقفين الحضريين، فإنه يتحدث الآن عن سجل وقت مختلف يحتاج إليه تحليل عقلائي - للمشاركة والتفكير النقدي في الوضع.

على الرغم من مركزية دور المثقف، فإن دياكتيك فانون بشأن التنظيم لا يمنح موقعًا متميزًا للأفكار بحد ذاتها. وفي الواقع، يُلمح فانون إلى أن المثقف ليس بالضرورة هو حامل العقل، إذ إن ممارسة العمل نفسها هي المصدر لنوع جديد من المعرفة. ومن خلال التأمل في مثل هذا العمل بالذات يتم اكتشاف تفاصيل غير متوقعة ومعانٍ جديدة، ومن خلال هذه المعرفة الذاتية التأمل يصل المستعمر إلى التحرر من الوضع والتكيف الاستعماريين. ومع أن نشاط المثقفين الثوريين يمكن الجماهير من «فهم الحقائق الاجتماعية»، فإن تطور العقل المحلي يتطلب حوارًا مستمرًا.

يعرض قانون عددًا من السبل العملية لشكل التنظيم بغية تعزيز العقل المحلي وإحباط النخبوية الثقافية. ومفهومه للتنظيم هو على درجة عالية من الديمقراطية ويشجع التبادل الحر للأفكار. إن التنظيم، لدى ظهوره الأول خلال المراحل المبكرة من الثورة، يتخذ طابعًا مركزيًا من أجل توحيد المستعمرين في مواجهة تكتيكات المستعمرين، لكن من المرغوب فيه خلال حقبة ما بعد الاستعمار أن يكون التنظيم «لامركزيًا إلى أبعد الحدود». إنه لمن الأسفل «تصعد القوى التي تزود القمة بدناميتها، وتجعلها قادرة دياكتيكًا على القفز إلى الأمام» (WE, 198). وفي حين كانت الأحزاب الوطنية المتمركزة في المدن قد «أظهرت عدم ثقة عميقًا إزاء الشعب في المناطق الريفية» (WE, 109)، فإن التنظيم الفانوني يلوي العصا في الاتجاه الآخر فيتجنب العاصمة «كما الطاعون» ويقيم مقره الرئيس في الريف أو يتمدد فيه. وثمة حاجة إلى مواجهة الجهوية والقبلية، لكن قانون يعتقد أن ليس بالإمكان معالجتهما من فوق، على أيدي تنظيم مركزي مديني قد يميل إلى تجاهل اهتمامات الشعب الحقيقية. فعلى المستوى المحلي بالذات، يولد مجتمع جديد وتتم مواجهة «الاستبداد اللامركزي»^(١٥) الموروث عن العهد الاستعماري.

إن المشكلة، كما كان الحال مع أشكال الحكم الاستعماري، هي أن الأفكار والثقافات القديمة - المتعلقة بالعمر والجنوسة - جرى التصدي لها لكنها لم تُستأصل من جذورها. إنها لمشكلة حساسة لأن هذه الأشكال كانت في كثير من الحالات حصنًا ضد الاستعمار خلال الفترة المبكرة من المقاومة. وبأكثر المعاني عمليةً، لا يمكن معالجة المانوية الموجودة بعد التحرير إلا بصبر عظيم. وهذا الأمر هو، جزئيًا، أحد موروثات «الحكم الاستعماري في أواخره» حين جرى نزع الطابع العرقي عن المجتمع المدني الحضري، لكن أبقى على حكم العُرف «الاستبدادي» في مناطق الريف. وفي اعتبار قانون للفلاح البطل الرئيس في التحرير الوطني، قارب قانون بصورة جزئية إشكالية أفريقيا ما بعد الاستعمار، حين جعل من الأرض والعمل حقين مركزيين لمواطني الأمة. إنه لفي المناطق الريفية

(١٥) انظر: Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

بالذات يمكن الحكم على مدى نجاح التحرر الوطني حقًا في التصدي لـ «حكم العُرف».

إن دعوة فانون إلى تحطيم التمييز بين المدينة والريف، وإلى لامركزية متطرفة في التنظيم، تُرجع صدى اعتقاده (وإن لم يكن متطورًا) بإمكان تنشيط الشكل المجتمعي الآخذ في الانحطاط خلال النضال الاستقلالي وجعله عنصرًا من العناصر التي يمكن أن تقوم عليها الدولة والأمة اللامركزيتان في المستقبل. ويدرك فانون أنه لا مجال للرجوع إلى الوراء، ومع ذلك يجب إعادة ولادة أنظمة الحكم الديمقراطية التي قامت في كثير من المجتمعات الأفريقية. بيد أن النقطة الأساسية عند فانون هي مُماهة «العمل المستتير» الذي يؤديه الشعب بـ «الأمة»:

«إن العَلَم والقصر (مقر الحكومة) يكفّان عن أن يكونا رموز الأمة. وتهجر الأمة هذه الأصداف المُشعة الجوفاء وتلجأ إلى الريف، حيث تتلقى الحياة والقوة الدينامية. إن تعبير الأمة الحي هو الضمير المتحرك للشعب بكامله: إنه العمل المتماسك والمستتير الذي يقوم به الرجال والنساء» (WE, 204).

على مستوى فردي، يرثي فانون للجنون باعتباره فقدانًا للحرية؛ وعلى المستوى الاجتماعي، أوجد الاستعمار نوعًا من الجنون وفرض فقدانًا للحرية. وتشابه استنتاجات كتابي جلد أسود ومعذبو الأرض بصورة واضحة. فمسألة التبادلية الإنسانية التي تهيمن على جلد أسود يقاربها معذبو الأرض من منظور وعي تاريخي، يغدو مسؤولًا عن العمل الخاص به. وظل فانون عبر الكتابين ملتزمًا «تثقيف الإنسان على أن يكون عاملاً، محافظًا في علاقاته كلها على احترام القيم الأساسية التي تشكّل العالم البشري» (WE, 200). وتبعًا لذلك، يجب على التنظيم ألا يعوق هذا الوعي الذاتي التاريخي والاجتماعي. ويقول إن التنظيم ينبغي «ألا [يكون] سلطة بل كائنًا حيًا (...) يمارس الشعب من خلاله سلطته ويعبّر عن إرادته» (WE, 185). ومن أجل الفصل بين التنظيم والجهاز الإداري يعتقد فانون أنه ينبغي ألا يكون لقادة الحزب أي سلطات إدارية: «يجب على الحزب أن يكون تعبيرًا مباشرًا عن الجماهير. وليس الحزب إدارة تتحمل مسؤولية نقل الأوامر الحكومية (...) يجب أن نخلص أنفسنا من الموقف الغربي جدًّا، والبرجوازي جدًّا وبالتالي البغيض، القائل إن الشعب لا يقدر على أن يحكم نفسه بنفسه» (WE, 187-188).

مرة أخرى، نعود إلى الفرضية القائلة إن الشعب يستطيع ويجب أن يحكم نفسه بنفسه. ويقارع هذا المبدأ «روح الشيطان» المطبوعة في ذهن المستعمر إبان حقبة الاستعمار. وعلى هذا الأساس بالذات يمكن أن يظل التنظيم «مُدافعًا عن الجماهير غير قابل للفساد». ويجب على التحليل العقلاني وإعادة التفكير في الأوضاع الاجتماعية والمقتضيات السياسية أن يتّما من خلال الحوار، ويجب في الوقت نفسه على هذا الإعداد، نظراً إلى ما عليه القيام به بصورة فورية وعملية، أن ينطوي على «فكرة عن الإنسان ومستقبل الإنسانية» (WE, 203). إن النشاط من تحت هو الذي يجعل «القفزة الديالكتيكية» ممكنة، لكنها تتوقف على التدفق الحر للأفكار بين عامة الشعب والقادة. أما إذا تُرك كل جانب وشأنه، فإنه «سيفرق شيعاً وسط حالة من التفتت والفوضى».

مقاربة فانون للوطنية الديالكتيكية. فالوطنية هي في آنٍ واحد فكرة أوروبية مستوردة ونتاج لمعارضة النظام الاستعماري. ونتيجة ذلك، يمكن أن تمر بتطور ديالكتيكي، وأن يتم الاستيلاء عليها واستعمالها ضد المستعمرين. وعلاوة على ذلك، كما يرى فانون، إن الوعي الوطني الذي يرى أنه ليس الوطنية، يدل على شكل المجتمع ما بعد الاستعماري، لا على هدفه. إن النضال من أجل الاستقلال ينظر إلى الأمام، لكنه ينظر إلى الخلف أيضاً، وجزء من هدفه هو ابتكار تاريخ وتراث. ومفهوم فانون للتحرير الوطني هو محاولة لتجاوز إشكالية المانوية حيث نزوع الوطنية للنظر إلى الخلف يمكن أن ينحط إلى عنصرية. وليس من الممكن العودة إلى نقطة استشراف ما قبل استعمارية (غالباً ما تتطور إلى وطنية انفصالية وسلطوية تتطلع إلى الماضي وتسعى وراء انبعاث ثقافي)^(١٦)، ولا هو من المرغوب فيه مقارنة المستقبل من باب محاكاة الغرب (غالباً ما توحد الوطنية ١

(١٦) إن وجهة نظر كريستوفر ميلر القائلة إن موقف فانون هو «مركزي الإثنية بصورة مكثفة» لأنه يرى أن المجتمع ما قبل الاستعماري لا تاريخ له، تقوم على أساس العديد من المقتبسات المغلوطة. ويمكن أن تكون فكرة التقاليد ما قبل - الاستعمارية هي الأخرى «مركزية الإثنية بصورة مكثفة». وبدلاً من التحدث عن التقاليد عموماً، يحتاج كل «تقليد» وتاريخه إلى مناقشة منفصلة. وينتهي ميلر الذي يريد دائماً أن يجد جوهرًا أفريقيًا ما إلى تهمين «الإثنية» على حساب «الأمة». لكنه يعجز عن إدراك كيف أن الإثنية أيضاً يجري التلاعب بها من جانب الاستعمار الاستيطاني، انظر: Christopher Miller, «Ethnicity and Ethics», *South Atlantic Quarterly*, 87, no. 1 (1989).

في زمن فانون، كان واضحاً أن أصحاب المشروعات الإثنيين هم الذين استعملوا لتحطيم لومومبا.

بين هاتين النزعتين، في حين أن محاكاة الإدارة الاستعمارية غالبًا ما تُرجَّع أيضًا صدى الميول إلى «العُرقي». وعلى المجتمع المتحرر من الاستعمار أن يجد طريقه الخاصة. ومثل هذا الوعي الذاتي يقدم شكلاً يمكن أن يفتح على ثقافات أخرى، وأن يصبح قارئاً. ولعل فانون ناقد متبصر في الكلام الإنشائي عن «الأفريقي الجوهري» الذي يُحجب، خلف قناع، أنموطاته العنصرية، وسياسة التطهير العرقي التي يتتهجها. ولذلك، ليس ثمة ما هو تقديمي جوهرياً بشأن مذهب الجوهريّة الأفريقية^(١٧). ولم تكن المسألة تقتصر على كشف مؤامرة نيوكولونيالية تقبع خلف القناع «الأفريقي»، بل تشتمل أيضًا على إضاءة الإشكالية الداخلية الخاصة بإزالة الاستعمار في أفريقيا.

(١٧) إن انتقاده الثاقب لليوبولد سنغور، رئيس السنغال، الذي كان يدعو إلى الإنسانية الأفريقية فيما هو يدعم الفرنسيين في الجزائر، كان يشير إلى إشكالية الزنوجة لدى توليها السلطة.

بدلاً من الخاتمة

إن جزءاً من مآزق قانون هو نتيجة الدور المهم الذي يوكله إلى المثقف، الذي يمكن أن يكون العنصر الأقل استقراراً في المخطط القانوني. ومع ذلك، يساهم المثقفون مساهمة عظيمة في الاستقرار، من خلال المساعدة التي يقدمونها لخلق وعي وطني عبر سياسة ثقافية جديدة وفي تشجيع اليقين بالذات لدى الجماهير. ويقومون بدور مركزي، سواء في تطوير أم إخفاق إنسانية جديدة. وإذا كان لإنسانية جديدة أن تتطور وتنجح، يكون على المثقفين أنفسهم أيضاً أن يتطوروا، من خلال نبذ المفاهيم الشاملة التي غرسها التدريب الاستعماري في أذهانهم؛ ومسألة تطورهم هي، في آن واحد، مسألة عملية أكثر مما هي نظرية، وتجربة مادية وعقلية. وفي الحركة الجديدة، يُنشئ الصوت المتحرر للمثقف الراديكالي «إيقاعاً جديداً للحياة وللتوترات العضلية المنسية، ويطور الخيال» (WE, 177).

فتحت حركات التحرير الأفريقية دياكتيكاً جديداً وصفحة جديدة في التاريخ. واليوم قد تبدو أفكار قانون مفرطة في مثالياتها، لكنه كان في حقيقة الحال واقعياً من الطراز الأول. ومن المؤسف أن توقعاته بشأن أفريقيا ما بعد الاستعمار غالباً ما ثبتت صحتها: فأفريقيا الآن هي أسوأ مما كانت عليه قبل ما يزيد على أربعين عاماً. ومن جهة أخرى، لم يتوقف الضغط الثوري في أفريقيا. إن الطبيعة غير المكتملة لإزالة الاستعمار هي التي تستمر في ترويع أفريقيا في هذه اللحظة الراهنة من التحلل. ومفهوم قانون للتنمية، بتركيزها على العمل (عمل النساء غالباً في أفريقيا المعاصرة)، لم يعد «مثالياً» أكثر مما كان قبل

أربعين عامًا. تروي الوقائع الصعبة الخاصة بأفريقيا القرن الحادي والعشرين قصة مختلفة. إذ شهدت الأعوام الخمسة والعشرون الأخيرة انخفاض متوسط العمر المتوقع، وأزمة في الرعاية الصحية وأنظمة التعليم، وتدني إنتاج الأغذية. وثمة هوة متزايدة الانساع بين الأغنياء والفقراء. ولم يكن للتكيف الهيكلي أي نتائج إيجابية تقريبًا. مَنْ يصدّق، غير أصحاب الجمود الأيديولوجي، أن أفريقيا يمكنها الآن أن «تتطور» على أسس رأسمالية؟ إن تكهنات فانون، وإن كانت غير مكتملة، تظل واقعية على نحو مخيف. لم تقتصر غايته على توقع الأزمة في أفريقيا وانحطاط الحركات الاستقلالية، بل كانت تشتمل على التدخل في العملية والتأثير فيها. نزع السدادة عن المخزون الهائل من المقاومة الشعبية ومحاولة «إطلاق الحركة في أفريقيا (...) وراء المبادئ الثورية» - تلك كانت المهمة التي حددها لنفسه.

مع ذلك، لعل ميراث فانون الأكثر استدامة اليوم هو أنه صاغ سلسلة من الإشكاليات أكثر مما هي إجابات. ومن هنا، فعندما يطرح فانون في وسط كتاب معذبو الأرض السؤال: «هل أنا موجود؟» «في الحقيقة، من أنا؟» (WE, 250)، فإن السؤال يتناول قضايا وجودية ومعرفية في آن واحد؛ تشظي الهوية وكذلك عدم يقين المفاهيم الثنائية الواجب استخدامها لفهم الوضع الاجتماعي ما بعد الاستعمار. وبدلاً من أن يحتفي فانون بيقينها أو غموضها، أو أن يتراجع إلى موقف «حيادي»، يشتبك مع هذه التصنيفات، مُدركاً أنها من منتجات السلطة. وظلت حرية الإنسان تحتل حيزاً مركزياً في دياكتيك فانون. فهو يقول في كتاب جلد أسود إن الإنسانية هي أيضاً قول نعم، ويرفض بالتالي الفكرة القائلة إن الفرد غير قادر على تغيير الواقع أو إنشاء ذات. لكن ليس كافياً أبداً نبذ طريقة في التفكير من دون أن يؤخذ بالاعتبار الشرط الاجتماعي الذي أنتجها. إن خيال فانون في مرحلة ما بعد الاستعمار يشكّل تحدياً؛ إصراراً على أن المرء يواجه الـ «هنا والآن». وكانت فكرته بشأن مستقبل أفريقيا تقوم على يد الأفريقي ودماغه، بدلاً من أن تقوم على حل تكنولوجي. وقد تبدو المخيلة جواباً مؤسفاً على القوى المتنفذة في العولمة النيوليبرالية التي تحاول اليوم ضبط أفريقيا. ومع ذلك، فإن إصرار فانون على جلب «الابتكار إلى الوجود» وتخيل المستقبل، هو في الواقع إجابة ملموسة عن السلطوية الاقتصادية التقنية المجردة الخاصة بالتكيف الهيكلي، أي عن هذا الحصاد الشرس الذي لا يزال يروّع القارة.

ثبت الأعلام

آدلر، ألفريد (Adler, Alfred) (١٨٧٠ - ١٩٣٧): طبيب ومعالج نفسي نمساوي، ومؤسس مدرسة علم النفس الفردي. وأبرز مساهمة له في هذا المجال هي تأكيده أهمية مشاعر النقص - عقدة النقص - باعتبارها عنصرًا يقوم بدور رئيس في تطور الشخصية.

إنغلز، فريدريك (Engels, Frederick) (١٨٢٠ - ١٨٩٥): فيلسوف ورجل صناعة ألماني. كان كاتبًا ومنظرًا سياسيًا وفيلسوفًا. نشر كتابه أوضاع الطبقة العاملة في إنكلترا اعتمادًا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية، في عام ١٨٤٥. وأصدر مع ماركس في عام ١٨٤٨ بيانهما المشهور الذي يسمى اختصارًا البيان الشيوعي. وفي ما بعد، ساعد كارل ماركس ماديًا من أجل أن يكتب كتابه رأس المال.

بن بلّة، أحمد (١٩١٦ - ٢٠١٢): هو أحمد بن عبد المجيد بن بلّة، أحد مؤسسي جبهة التحرير الوطني في عام ١٩٥٤. سجنته الحكومة الفرنسية بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٢. أول رؤساء الجزائر بعد الاستقلال (١٩٦٢ - ١٩٦٥)، حيث خُلع بانقلاب قاده هواري بو مدين.

بوفوار، سيمون دو (Beauvoir, Simone de) (١٩٠٨ - ١٩٨٨): كاتبة وجودية فرنسية ارتبطت طوال عمرها بعلاقة صداقة وحب مع الفيلسوف جان بول سارتر. وُلدت في عائلة برجوازية ودرست الفلسفة. اعتُبرت مؤسسة التيار النسوي قبل عام ١٩٦٨، واشتهرت بصورة خاصة بفضل كتابها الجنس الآخر الذي نشرته في عام ١٩٤٩.

بيكو، ستيف بانطو (Biko, Steve Bantu) (١٩٤٦ - ١٩٧٧): زعيم طلابي ثوري في جنوب أفريقيا خلال مرحلة حكم الأبرتايد والتمييز العنصري. مؤسس «حركة الوعي الأسود». تعرّض للقمع والاعتقال سنوات عدة، وتوفي نتيجة التعذيب الوحشي.

الحاج، مصالي (١٨٩٨ - ١٩٧٤): زعيم جزائري. طالب بالانفصال عن فرنسا منذ عشرينيات القرن العشرين. أسس حزب «نجم شمال أفريقيا» الذي تحوّل إلى حزب الشعب الجزائري، ثم إلى حزب انتصار الحريات الديمقراطية وأخيرًا حزب الحركة الوطنية الجزائرية. لُقّب «أبو الأمة»، بحسب بعض المصادر.

رمضان، عبان (Abane, Ramadane) (١٩٢٠ - ١٩٥٨): وُلد في قرية عزوة بولاية تيزي أوزو بالجزائر. نال شهادة البكالوريا في عام ١٩٤١. تجند في الحرب العالمية الثانية برتبة ضابط صف. التحق بعد الحرب بحزب الشعب الجزائري وكان عضوًا في المنظمة السرية. التحق بالثورة في عام ١٩٥٤ واضطلع بدور أساسي في إعداد مؤتمر الصومام. اغتيل في المغرب في سياق خلافات داخل الثورة.

سارتر، جان - بول (Sartre, Jean Paul) (١٩٠٥ - ١٩٨٠): روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي. يعتبر زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية.

سنغور، ليوبولد (Senghor, Léopold) (١٩٠٦ - ٢٠٠١): شاعر وسياسي. كان أول رئيس للسنغال (١٩٦٠ - ١٩٨٠). يعتبر فيلسوف الزنوجة. له عدد من الأعمال الشعرية.

سيزار، إيمي (Césaire, Aimé): وُلد في جزيرة المارتينيك في جزر الهند الغربية، وتلقى تعليمه في باريس. شاعر وكاتب مسرحي، أسس بالاشتراك مع ليوبولد سنغور حركة «الزنوجة». دعم حركة تحرير المستعمرات الفرنسية في أفريقيا في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وكان عضوًا في الحزب الشيوعي.

غالييني (الجنرال) (Gallieni (General)) (١٨٤٩ - ١٩١٦): هو جوزيف غالييني، قائد عسكري فرنسي. خدم في أكثر من حرب (بما فيها أوائل الحرب

العالمية الأولى)، وكان قد تولى منصب الحاكم العام لمالي (١٨٨٦ - ١٨٨٨) ولمدغشقر (١٨٩٦ - ١٩٠٥).

غرامشي، أنطونيو (Gramsci, Antonio) (١٨٩١ - ١٩٣٧): كاتب ومنظر سياسي وعالم لغويات إيطالي. أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي وقائده في إحدى المرات، اعتقله نظام موسوليني الفاشي. أحد أهم المفكرين الماركسيين في القرن العشرين. يشتهر بمفهومه عن «الهيمنة الثقافية» بوصفها وسيلة لاستمرار الدولة في مجتمع رأسمالي. من أهم مؤلفاته: الأمير الحديث، ودفاتر السجن.

غيفارا، تشي (Guevara, Che) (١٩٢٨ - ١٩٦٧): ثوري كوبي ماركسي أرجنتيني المولد، كما أنه طبيب وكاتب وزعيم حرب العصابات وقائد عسكري وشخصية رئيسة في الثورة الكوبية. وفي أعقاب الثورة الكوبية قام بأداء عدد من الأدوار الرئيسة للحكومة الجديدة. وغادر كوبا في عام ١٩٦٥ من أجل التحريض على الثورات الأولى الفاشلة في الكونغو كيتشاسا، ثم تلتها محاولة أخرى في بوليفيا، حيث أُلقت القبض عليه وكالة الاستخبارات المركزية بمساعدة القوات البوليفية وأعدمته. ولا تزال شخصية غيفارا التاريخية تنال التبجيل والاحترام، ولا يزال مستقطبًا المخيلة الجماعية في هذا الخصوص والعديد من السير الذاتية والمذكرات والمقالات والأفلام الوثائقية والأغاني والأفلام.

فانون، فرانتز (Fanon, Frantz) (١٩٢٥ - ١٩٦١): انظر موجز سيرة حياته في مقدمة هذا الكتاب.

فرويد، سيغموند (Freud, Sigmund) (١٨٥٦ - ١٩٣٩): طبيب تخصص بدراسة الطب العصبي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي. واشتهر بنظريات العقل واللاواعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي. كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية. له العديد من المؤلفات، من بينها: تفسير الأحلام؛ قلق في الحضارة؛ موسى والتوحيد.

كانط، عمانوئيل (Kant, Immauel) (١٧٢٤ - ١٨٠٤): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أعظم الفلاسفة في كل العصور.

لوكسمبورغ، روزا (Luxemburg, Rosa) (١٨٧٠ - ١٩١٩): بولندية، اعتمدت الاشتراكية وانتسبت إلى الحزب الماركسي البروليتاري. رئست مع كارل ليبكنخت الجناح المتطرف من الحزب الاشتراكي الديمقراطي. من أهم مؤلفاتها تراكم رأس المال. ساهمت في تأسيس «عصبة سبارتاكوس»، وفي ما بعد الحزب الشيوعي الألماني. ماتت غيلة على يد المؤسسة الأمنية الألمانية.

لومومبا، باتريس (Lumumba, Patrice) (١٩٢٥ - ١٩٦١): أول رئيس وزراء منتخب في تاريخ الكونغو (١٩٦٠). قتله البلجيكيون بعد سنة واحدة من توليه الحكم. وكان قد قاوم الاستعمار البلجيكي وأسس الحركة الوطنية في عام ١٩٥٨، أقوى الحركات السياسية في الكونغو.

ماركس، كارل (Marx, Karl) (١٨٨٣ - ١٨١٨): فيلسوف واقتصادي اشتراكي ألماني، ومؤسس الماركسية التي أصبحت لها صيغ وتنوعات في التجارب الشيوعية والاشتراكية التي طبقت فيها. وُبنيت الماركسية على المبدأ المادي في تحريك الاقتصاد، التاريخ، والمجتمع، وهو ما تمثله المادية الجدلية (حيث تمثل وسائل الإنتاج البنية التحتية وعلاقات الإنتاج البنية الفوقية) والمادية الاجتماعية (التحول من الرأسمالية إلى الشيوعية التي تسود فيها البروليتاريا). كما بُنيت أيضًا على رفض مهمة التفسير بل الدعوة إلى التغيير الذي يحمل بُعدًا ثوريًا وعلى الصراع الطبقي. أعلن مع إنغلز البيان الشيوعي في عام ١٨٤٨، وأسس الأهمية الأولى. من كتابات ماركس التي أثرت في التاريخ الحديث والمعاصر: نقد الفلسفة السياسية لهيغل (١٨٤٣)، أطروحات حول فيورباخ (١٨٤٤)، العائلة المقدسة (مع إنغلز ١٨٤٥)، بؤس الفلسفة (١٨٤٧)، خطاب حول التبادل الحر (١٨٤٨)، أسس نقد الاقتصاد السياسي (١٨٥٨ - ١٨٥٧)، رأس المال (١٨٦٧).

مارلو، أندريه (Marlaux, André) (١٩٠١ - ١٩٧٦): روائي وكاتب وسياسي فرنسي. أشهر كتاباته المصير البشري (la Condition humaine) (١٩٣٣).

نيريري، جوليوس (Nyerere, Julius) (١٩٢٢ - ١٩٩٩): سياسي تنزاني. درس في جامعة أدنبرة. أسس حزب الاتحاد الوطني الأفريقي في عام ١٩٥٤. أصبح في عام ١٩٦٠ رئيسًا للوزراء ثم رئيسًا لتنجانيقا. استطاع توحيد تنجانيقا وزنجبار في إطار تنزانيا في عام ١٩٦٤، وأصبح رئيس الدولة الجديدة.

هيجل، ج. و. ف. (Hegel, G. W. F.) (١٧٧٠ - ١٨٣١): فيلسوف ألماني يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. وُلد في شتوتغارت لعائلة برجوازية صغيرة، ودرس في كلية اللاهوت التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات. وكان المجتمع في نظر هيجل عناصر مشحونة بالتناقضات والتوترات، كما هي الحال بالنسبة إلى التناقضات بين الموضوع وجسم المعرفة، بين العقل والطبيعة، بين الذات والآخر، بين الحرية والسلطة، بين المعرفة والإيمان، وأخيرًا بين التنوير والرومانسية. وكان مشروع هيجل الرئيس الفلسفي أن يأخذ هذه التناقضات والتوترات ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقات مختلفة، دعاها «الفكرة المطلقة» أو «المعرفة المطلقة». ترك أكثر من عشرين مؤلفًا، من بينها: فينومينولوجيا الروح، أصول فلسفة الحق، المدخل إلى علم الجمال.

الثبت التعريفي

استعمار/ كولونيالية (Colonialism): نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بالوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية المختلفة. ويقوم الاستعمار في الأساس على تشجيع الدولة مجموعات كبيرة من رعاياها على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها و«تعميرها» بغية تغيير هويتها السكانية وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً.

الأنا (ego): الذات.

أيديولوجيا (Ideology): مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية. كما يقصد بها طريقة التفكير المميزة لفرد أو جماعة أو ثقافة، ومجموع النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكّل قوام برنامج سياسي اجتماعي.

المنسق/ الباراديغم/ الباراداييم (Paradigm): هو تصور أو رؤية أو طريقة في النظر إلى الأمور. وهو بالتالي نموذج أو نمط (أو منوال) متماسك في النظر إلى العالم، أو الأرومة أو النموذج النظري أو التيار الفكري السائد (وهو في العلوم الرياضية: مصفوفة حسابية). إنه بمعنى من المعاني السكة التي يسير عليها الفكر بحيث لا تلتبس قوانينه ومفاهيمه بمنسق آخر له سكة أخرى. وخارج مجال العلوم، تستخدم الكلمة بمعنى «الرؤية الكونية» أو «التصور الشامل» أو «كيفية إدراك العالم» (Weltanschauung)، ولعل أوسع الاستخدامات انتشاراً هو ذلك الذي ينسب إلى الفيلسوف وعالم اجتماع العلوم توماس كُون، في كتابه بنية الثورات العلمية، حيث يُعرّفه بأنه: مجموع من المعانيات ومن

الوقائع المثبتة، والأسئلة المرتبطة بالموضوع التي تُطرح وتتطلب حلولاً، والإشارات المنهجية (حول كيفية طرح تلك الأسئلة)، وكيفية تفسير نتائج البحث العلمي. ونجد في العلوم الاجتماعية مناسق تعالج (على سبيل التمثيل لا الحصر): نشأة الرأسمالية (ماكس فيبر في كتابه: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)؛ الصراع الطبقي (الماركسية)؛ والديمقراطية (أليكسيس دو توكفيل وكتابه عن الديمقراطية في أميركا).

البروليتاريا (Proletariat): طبقة العمال أو الكادحين، طبقة العمال الصناعيين الذين يعتمدون في كسب الرزق على بيع عملهم، باعتبار أنهم غير مالكين لرأس المال أو لوسائل الإنتاج. وتذهب النظرية الماركسية إلى أن الطبقة الرأسمالية تستغل البروليتاريا لأغراضها ومصالحها، ومن أجل ذلك يتعين على أفراد هذه الطبقة الكادحة أن يستولوا على السلطة السياسية تمهيداً لقيام المجتمع اللاتبقي. والـ «برّتلّة» (Prolitization) هي تحول فئات العاملين، تاريخياً، إلى بروليتاريا من نتيجة هذا الاستغلال.

البؤروية الثورية (مفهوم) (Focoism): مفهوم في العملية الثورية يُنسب إلى الثائر الأممي تشي غيفارا، قوامه أن انطلاق الثورة ينشأ من تشكيل «بؤر ثورية» في البلاد المختلفة، تمتد إلى المناطق الريفية ولا يقتصر وجودها على المدن.

برجوازية (Bourgeoisie): طبقة اجتماعية تتألف من التجار والصناعيين (سكان المدن أساساً). ويطلق اسم البرجوازية، توسعاً، على الطبقة الوسطى.

تكنولوجيا/ثقافة (Technology): وضع العلم موضع التطبيق تحقيقاً للأغراض الصناعية والتجارية المختلفة في المقام الأول، أو جملة الطرائق والمواد المستخدمة في هذا السبيل.

حرب باردة (Cold War): حالة الصراع التي استمرت من أواخر الأربعينيات حتى التسعينيات من القرن العشرين بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وحلفائهما، وُسِّيت بهذا الاسم لأن الطرفين لم يصلا بالفعل إلى المواجهة العسكرية.

ديالكتيك / جدلية هيغل (Hegelian Dialectic): فلسفة التاريخ، لدى هيغل، باعتباره سجلاً لصراع العقل في عالمنا الواقعي من أجل وصول الروح إلى الوعي والحرية. وتقول إن مسيرة التاريخ عبارة عن مراحل لتقدم الوعي لدى الروح، وأن الشرط الأول والأخير لحدوث قفزة في الوعي لدى الكائنات هي امتلاك الروح للحرية. فالحرية تجعل الروح تتقدم في مسارها في خطين متوازنين في الاتجاه والقوة، وهما: الموضوعية والذاتية.

راديكالية، راديكالي (Radicalism, Radical): مصطلح قديم منذ العصور الوسطى، يعني «الأصلي» أو «الجزري»، ويقصد بهذه النزعة على العموم العودة إلى الأصول والجذور والتمسك بها والتصرف أو التكلم وفقها. وهي نهج أو سياسة يسعى إلى إدخال إصلاحات جذرية على النظام الاجتماعي القائم. وتتمثل الأحزاب الراديكالية في بعض الدول اليوم بالأجنحة السياسية أو الأحزاب ذات النظرة الدينية المتطرفة. وترمي هذه النزعة إلى إحداث تغيرات متطرفة في الفكر والفن والقيم وأنماط السلوك والعادات السائدة والمؤسسات القائمة.

رأسمالية (Capitalism): نظام اجتماعي - اقتصادي يمتلك فيه الأفراد أو الشركات وسائل الإنتاج والتوزيع. ومن خصائصها البارزة إنتاج السلع من أجل الربح وتحديد أسعارها على أساس المنافسة في السوق. وأخذ معظم الدول الرأسمالية في الأعوام الأخيرة بمبدأ التخطيط، أو التوجيه الاقتصادي، في محاولة للحد من سيطرة رأس المال الفردي على البلاد.

رواقية (Stoicism): مذهب فلسفي أنشأه قرابة عام ٣٠٠ ق.م الفيلسوف زينون الذي قال إن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح، وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة.

زنوجة (زنوجية) (Négritude): فكرة وُلدت في أشكال أدبية وفلسفية، تحاول كلها «تحرير السود» من عقدة اللون، ويلاحظ أن هذه الأشكال نشأت على أيدي مواطنين من أميركا الوسطى (إيمي سيزار) والولايات المتحدة (دو بوا). ثم انتقلت فلسفتها على يد ليوبولد سنغور، وبلغت أوجها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وتنبه بعض المفكرين والساسة الأفارقة إلى

خطر هذه الفلسفة على مستقبل القارة الأفريقية، فانتقدوها لأنها تركّز على وحدة الجنس الزنجي، وتصر على فصل القارة الأفريقية إلى حضارة سوداء جنوب الصحراء، وأخرى إسلامية شمال الصحراء. ومن بين هؤلاء المنتقدين كوامي نكروما وأحمد سيكو توري وغيرهما. وكان فانون من بين منتقدي بعض أوجهها.

سادية (Sadism): انحراف جنسي يتلذذ به المرء بإنزال صنوف العذاب بمحبوبه.

سريالية (Surrealism): مذهب حديث فرنسي النشأة في الفن والأدب يهدف إلى التعبير عن العقل الباطن بصورة يعوزها النظام والمنطق. كان منظّرها الرئيس أندريه بريتون، ومن أبرز أقطابها الفنان الإسباني سلفادور دالي.

شكوكية (Skepticism): مذهب يقول إن المعرفة الحقيقية في حقل معيّن غير مُحققة أو مؤكدة.

شمولية (Totalitarianism): مبدأ ذو علاقة بنظام سياسي مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على مظاهر حياة الدولة وطاقاتها المنتجة كلها.

طبقة (Class): مجموعة من الأشخاص الذين يؤدون عملاً واحداً، أو الذين تجمعهم مصالح واحدة، أو الذين يشتركون في وضع واحد أو حالة واحدة، في مجتمع من المجتمعات، كطبقة العمال، وطبقة الفلاحين، والطبقة البرجوازية وما شابه ذلك.

عُصاب (Neurosis): اضطراب عصبي وظيفي.

عقدة أوديب (Oedipus complex): عقدة نفسية تتسم بحب الابن لأمّه والبنات لأبيها حباً مفرطاً مصحوباً بتحيز ضد الأب في الحالة الأولى وضد الأم في الحالة الثانية. وأوديب كان ملك طيبة الذي قتل أباه وتزوج أمه.

عقدة النقص (الدونية) (Inferiority Complex): شعور إنسان بالنقص أو العجز العضوي أو النفسي أو الاجتماعي بطريقة تؤثر في سلوكه. يسمى أدلر

أسلوب مواجهة النقص «أسلوب الحياة»، ويعتبر أن كل إنسان يولد وعنده شعور بالنقص. وفي التحليل النفسي عند فرويد، تأتي عقدة النقص من عجز الطفل عن مواجهة الموقف الأوديبي، أي حبه لأمه ومعاداته لأبيه.

عولمة (Globalization): تعاظم الاعتماد المتبادل بين شعوب العالم وأقاليمه وبلدانه نتيجة توسع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية عبر بقاع المعمورة، على نحو يضمن تجديد الهيمنة الإمبريالية على العالم واستمرارها، في ظل التطورات الشاملة الأخيرة على نطاق كوني.

مازوشية (Masochism): انحراف جنسي يتلذذ به المرء بالتعذيب يُنزل به رفيقه، وتوسعا تلذذ المرء بالاضطهاد يُنزل به.

مانوية (Manicheanism): مذهب يُنسب إلى ماني الفارسي (٢١٦-٢٧٦؟ ب.م.)، يدعو إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام.

أعمال فرانتز فانون

Books

- *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

- *Black Skin, White Masks*. With an introduction by Homi K. Bhabha. London: Pluto Press, 1986.

Black Skin, White Masks. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.

- *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959.

Sociologie d'une révolution. Paris: Maspero, 1966.

Studies in a Dying Colonialism. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967; London: Earthscan, 1989.

Includes «Algeria Unveiled»; «This is the voice of Algeria»; «The Algerian Family»; «Medecine and Colonialism»; «Algeria's European Minority».

- *Les Damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.

The Wretched of the Earth. Translated by Constance Farrington. With an Introduction by Jean-Paul Sartre. New York: Grove Press, 1968; Harmondsworth: Penguin, 1970.

Includes «Concerning Violence»; «Spontaneity: Its Strenght and Weakness»; «The Pitfalls of National Consciousness»; «On National Culture»; «Colonial Wars and Mental Disorders».

- *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: Maspero, 1964.

Toward the African Revolution: Political Essays. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967; Harmondsworth: Penguin, 1970.

Includes, as well as articles from *El Moujahid*, «The North Africa Syndrome» (1952); «West Indians and Africans» (1955); «Letter to the Resident Minister» (1956), «Racism and Culture (1955); «This Africa to Come» (1959).

Selected articles and Essays not included in books

Readers should consult the special edition of *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, Dec. 1975, Which collected a number of Fanon's Writings to celebrate his fiftieth year.

«Le trouble mental et le trouble neurologique.» *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, 1975. An extract from Fanon's 1951 Thesis Entitled «Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédodégénération spino-cérébelleuse. Un cas de maladie de Friedrich avec délire de persécution.» Faculté mixte de médecine et de pharmacie, Lyon, nov. 29, 1951.

Fanon, F. and J. Azoulay. «La Sociothérapie dans un service d'hommes musulmans.» *L'Information psychiatrique*: 30, no. 9, 1954.

_____. and J. Dequeker [et al.]. «Aspects actuels de l'assistance mentale en Algérie.» *L'Information psychiatrique*: 31, no. 11, 1955.

Reprinted in: vol. 51, no. 10 (Dec. 1975).

Fanon, F. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du Nord.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955.

Reprinted in: *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, 1975.

Fanon, F. and F. Sanchez. «Attitude du musulman maghrébin devant la folie.» *Revue pratique de psychologie de la vie sociale et d'hygiène mentale*: 1, 1956.

_____. and S. Asselah. «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique. Considérations générales, significations psychopathologiques.» *Maroc médical*: 36, no. 380, 1957.

_____. and L. Lévy. *La Tunisie médicale*: 36, no. 9, 1958.

Fanon, F. and C. Geronimi. «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites.» *Tunisiemédicale*: 38, no. 10, 1959.

«The Stooges of Imperialism.» *Mission in Ghana, Information Service*, 1, no.6 (Dec. 1960).

Selected Secondary Works

Books

Alessandrini, Anthony C. *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. London: Routledge, 1999.

Bulhan, Hussein A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

Caute, David. *Frantz Fanon*. New York: Viking, 1970.

Frantz Fanon. London: Panaf Books, 1975. (Panaf Great Lives)

Geismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Gross Press, 1969.

Gendzier, Irene. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Grove Press, 1985; 1973.

Gibson, Nigel (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy*. Amherst: Humanity Books, 1999.

Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995.

_____. T. Denean Sharpley- Whiting and Renee White (eds.). *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

Hansen, Emmanuel. *Frantz Fanon: Social and Political Thought*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.

Jinadu, L. Adele. *Fanon: In Search of the African Revolution*. London: Kegan Paul International, 1986.

McMulloch, Jock. *Black Soul, White Artifact*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Macey, David. *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books, 2000.

Memorial International Frantz Fanon. Paris: Présence africaine, 1984.

Onwuanibe, Richard. *A Critique of Revolutionary Humanism: Frantz Fanon*. St Louis: Warren H. Green, 1983.

Read, Alan (ed.). *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Institute of Contemporary Arts; Seattle: Bay Press, 1996.

Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Turner, Lou and John Alan. *Frantz Fanon, Soweto and American Black Thought*. Chicago: News and Letters, 1986.

Zahar, Renate. *Colonialism and Alienation*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Periodicals

«Frantz Fanon; Forty Years Later.» *Philosophica Africana*: 4, no. 2, Aug. 2001.

Papers from: Symposium on A Dying Colonialism at Columbia University, Nov. 15, 1999.

History of Psychiatry: 7, no. 28, 1977.

Zairek, Eva (ed.). «Frantz Fanon and the Impasses of Modernity.» *Parallax*: no. 23, 2002.

المراجع

Books

- Adler, Alfred. *Understanding Human Nature*. New York: Fawcett, 1956.
- Aimé Césaire: *The Collected Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Arendt, Hannah. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Armah, Ayi Kwei. *The Beautiful Ones Are Not Yet Born*. London: Heinemann, 1981.
- Arnold, James. *Modernism and Negritude*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Aussaresses, Paul. *Services spéciaux. Algérie 1955-1957*. Paris: Perrin, 2001.
- Beauvoir, Simone de. *Hard Times: Force of Circumstance, II*. New York: Paragon, 1992.
- Behr, Edward. *The Algerian Problem*. London: Penguin, 1961.
- Bernasconi, Robert (ed.). *Race*. Blackwell, 2001.
- Biko, Steve. *I Write What I Like*. London: Heinemann, 1978.
- Bond, C. George and Nigel C. Gibson. *Contested Terrains and Constructed Categories: Africa in Focus*. Boulder: Westview, 2002.
- Boudichon, Eugène. *Considérations sur l'Algérie*. Paris: Comptoir central de la librairie, 1845.
- Bourdieu, Pierre. *The Algerians*. Boston: Beacon Press, 1962.
- Bulhan, Hussein A. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

- Caute, David. *Frantz Fanon*. New York: Viking, 1970.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972.
- _____. *Return to My Native Land*. Translated by Mireille Rosello with Anne Pritchard. Newcastle Upon Tyne: Bloodaxe Books, 1995.
- _____. *Return to my Native Land*. Bilingual ed. Trans. Emile Snyder. Paris: PrésenceAfricaine, 1971.
- _____. *Return to my Native Land*. London: Penguin, 1969.
- Césaire, Suzanne. *Tropiques II*. Paris: Editions Jean Michel Place, 1978.
- Cherki, Alice. *Fanon: A Portrait*. Translated from the French by Nadia Benabid. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006.
- Dhada, Mustafah. *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free*. Niwot, Colo.: University Press of Colorado, 1993.
- Dinesen, Isak. *Out of Africa*. New York: Random House, 1972.
- Dunayevskaya, Raya. *Philosophy and Revolution in Hegel's Retreat from Eleusis*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Elfasi, E. (ed.). *The General History of Africa: Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. London: Heinemann, 1988.
- Fernea, Elizabeth (ed.). *Women and the Family in the Middle East*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- Fanon, Frantz. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: Maspero, 1959.
- _____. *Black Skin White Mask*. Translated from the French by Richard Philcox. New York: Grove Press; [Berkeley, Calif.]: Distributed by Publishers Group West, 2008.
- _____. Translation by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
- _____. *Peau Noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.
- _____. *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*. Paris: Maspero, 1964.
- _____. *Studies in a Dying Colonialism*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press, 1967.
- _____. *Toward the African Revolution: Political Essays*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1967.

- _____. *The Wretched of the Earth*. Preface by Jean- Paul Sartre. Translated by Constance Farrington. New York: Grove Press, 1968.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: Norton, 1989.
- Gates, Henry L. (ed.). «Race,» *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Geismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Gross Press, 1969.
- Gendzier, Irene. *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Grove Press, 1973.
- Gibson, Nigel C. *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to AbahlalibaseMjondolo*. New York: Palgrave Press; Scottsville, South Africa: University of KwaZulu-Natal Press, 2011.
- _____. (ed.). *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy*. Amherst: Humanity Books, 1999.
- Gillespie, Joan. *Algeria: Rebellion and Revolution*. London: Ernest Benn, 1961.
- Gordon, Lewis R. *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995.
- _____. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995.
- _____. T. Denean Sharpley- Whiting and Renee White (eds.). *Fanon: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- _____. *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- Greismar, Peter. *Frantz Fanon*. New York: Grove Press, 1969.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourses of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- Hansen, Emmanuel. *Frantz Fanon*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- _____. *Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

- _____. *Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett, 1996.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Horne, Alistair. *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962*. London: Macmillan, 1977.
- Hountondji, Paulin. *African Philosophy*. London: Hutchinson, 1983.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Jeanson, Colette. *Algérie- hors- la- loi*. Paris: Editions du Seuil, 1965.
- Jinadu, L. Adele. *Fanon*. London: Kegan Paul International, 1983.
- Judt, Tony. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Kelly, G. A. *Lost Soldiers: The French Army and the Empire in Crisis, 1947-1962*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1965.
- Kesteloot, Lilyan. *Black Writers in French: A Literary History of Negritude*. Philadelphia: Temple University Press, 1974.
- Knauss, Peter. *The Persistence of Patriarchy: Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria*. New York: Praeger, 1987.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Edited by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1969.
- Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. New York: Norton, 1977.
- Laroui, Abdallah. *The History of the Maghrib*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Le Sueur, James D. *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- Lenin, V. I. *Collected Works*. London: Lawrence and Wishart, 1964.
- Lorcin, P. *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria*. London: I. B. Tauris, 1999.
- Lugard, Lord. *Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: Frank Cass, 1965.

- Macey, David. *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta Books, 2000.
- _____. *Lacan in Context*. London: Verso, 1988.
- MacIntyre, Alasdair (ed.). *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Anchor Press, 1972.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Mannoni, Octave. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Trans. from *Psychologie de la colonisation* by Pamela Powesland. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Markovitz, Irving. *L. S. Senghor*. New York: Atheneum, 1969.
- Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- McMulloch, Jock. *Black Soul, White Artifact*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *Colonial Psychiatry and the African Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Melady, Margaret. *Leopold Sedar Senghor: Rhythm and Reconciliation*. South Orange: Seton Hall University Press, 1971.
- Memmi, Albert. *Dominated Man: Notes toward a Portrait*. New York: Orion, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1962.
- Mezu, S. Okechukwu. *The Poetry of Léopold Senghor*. Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1973.
- Moghadam, Valentin (ed.). *Gender and Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed Press, 1994.
- Mudimbe, V. Y. (ed.). *The Surreptitious Speech African: Présence Africaine and the Politics of Otherness*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Ndegwa, Stephen N. (ed.). *A Decade of Democracy in Africa*. Leiden: Brill, 2001.
- Nilson, Cary and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 1988.
- Nyerere, Julius. *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches, 1952-1965*. Dar es Salaam: Oxford University Press, 1966.

- Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Margery, Perham. *Lugard*. London: Collis, 1960.
- Perinbam, Marie B. *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon*. Washington DC: Three Continents Press, 1983.
- Pieterse, Jan Nederveen. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Quandt, W. B. *Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-1968*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969.
- Roudinesco, Elisabeth. *Jaques Lacan and Company: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Ruedy, John. *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- Sartre, Jean- Paul. *The Anti-Semite and the Jew*. Translated by G. Becker. New York: Schocken Books, 1976.
- _____. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Books, 1966.
- _____. *Black Orpheus*. Trans. S. W. Allen. Paris: Présence africaine, 1965.
- _____. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso, 1991.
- _____. *Search for a Method*. Translated by Hazel Barnes. New York: Vintage, 1968.
- Sekyi-Otu, Ato. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Senghor, L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- Serequeberhan, Tsenay. *The Hermeneutics of African Philosophy*. London: Routledge, 1994.
- Sharpley- Whiting, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham: Rowmanand Littlefield, 1998.
- Skinner, Quentin (ed.). *The Return of Grand Theory inthe Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- Tucker, Judith E. (ed.). *Arab Women; Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Tully, James (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity, 1988.
- Vaillant, Janet G. *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Senghor*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Vansina, Jan. *Path in Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- WaThiongo, Ngugi. *Moving the Centre*. London: Heinemann, 1933.
- Westermann, Dietrich. *The African Today*. London: Oxford University Press, 1934.
- Woodis, Jack. *Four Revolutionary Theories*. New York: International Press, 1974.
- Zahar, Renate. *Colonialism and Alienation*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Periodicals

- Carothers, J. C. «Frontal Lobe Function and the African.» *Journal of Mental Science*: 97, 1951.
- Decker, Jeffrey Louis. «Terrorism Unveiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers.» *Cultural Critique*: 20, Winter 1990.
- Dubey, Madhu. «The 'True Lie' of the Nation: Fanon and Feminism.» *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*: 10, no. 2, 1998.
- Etudes Maghrébines*: 7, Spring 1960.
- L'Express*: nov. 30, 1961.
- Fanon, F. and C. Geronimi. «L'Hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites.» *Tunisie médicale*: 38, no. 10, 1959.
- _____. and F. Sanchez. «Attitude du musulman maghrébin devant la folie.» *Revue pratique de psychologie de la vie sociale et d'hygiène mentale*: 1, 1956.
- _____. and J. Azoulay. «La Sociothérapie dans un service d'hommes musulmans.» *L'Information psychiatrique*: 30, no. 9, 1954.
- _____. vol. 51, no. 10, Dec. 1975.

_____. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du nord.» *L'Information psychiatrique*: 51, no. 10, 1975.

_____. and S. Asselah. «Le Phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique.» *Maroc médical*: 36, no. 380, 1957.

Miller, Christopher. «Ethnicity and Ethics.» *South Atlantic Quarterly*: 87, no. 1, 1989.

Hoffheimer, Michael. «Translating Knechtschaft.» *Owl of Minerva*: 32, no. 2, Spring 2001.

Lazreg, Marnia «Gender and Politics in Algeria.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*: 15, no. 4, 1990.

Lewis, W. A. «Economic Development with Unlimited Supplies of Labour.» *The Manchester School of Economics and Social Studies*: 36, no. 1, Jan. 1958.

Nardal, Paulette. «The Awakening of Race Consciousness. Translation of «Eveil de la conscience de race.»» *La Revue du monde noir*: no. 6, 1932.

Porot, A. «Notes de psychiatrie musulmane.» *Annales médico- psychologiques*: 1, 1918.

_____. and D. C. Arrii. «L'Impulsivité criminelle chez l'indigène algérien.» *Annales médico-psychologiques*: 90, 1932.

Razanajao, C. L., J. Postel and D. F. Allen. «The Life and Psychiatric Work of Frantz Fanon.» *History of Psychiatry*: 7, 1996.

Résistance algérienne: May 16, 1957.

Woodhull, Winifred. «Unveiling Algeria.» *Genders*: 10, Spring 1991.

Conferences

Fanon, Franz and Charles Geronimi. «Le TAT chez femme musulmane. Sociologie de la perception et de l'imagination.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 54th session, Bordeaux, Aug. – Sept. 4, 1956.

_____. and R. Lacaton. «Conduites d'aveu en Afrique du nord.» Papier présenté au: *Congrès des médecins aliénistes et neurologues de France et des pays de langue française*, 53rd session, Nice, Sept. 5-11, 1955.

فهرس عام

الاستراتيجية: ٢١، ١٧٠، ١٧٣، ١٩١،

٢٠٣، ٢٤٣

الاستشفاء النهاري: ١٦٠ - ١٦١، ٢٠١

الاستعمار: ١٨ - ٢٠، ١٠١ - ١٠٥،

١٨٢، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٩،

٢٤٨، ٢٦٠، ٢٦٢ - ٢٦٧، ٢٦٧،

٢٦٩، ٢٧١، ٢٨١ - ٢٨٤، ٢٨٧

- ٢٨٨، ٢٩٣، ٢٩٥ - ٢٩٧، ٢٩٩،

٣٠١ - ٣٠٥، ٣١١ - ٣١٣

الاستعمار الكولونيالي: ٢٥، ٢٧، ٣٤،

٤٣ - ٤٥، ٥٠، ٨٨، ١٠٢ - ١٠٣،

١٠٨، ١١٠، ١١٩، ١٧٠، ١٨٣،

١٨٦، ١٩٠، ٢٣٣

الاستعمار الكولونيالي الفرنسي: ١٣،

٢٧، ٣٩، ١٠٥، ١٦٢، ١٨٦،

١٩٠، ٢٣٣

الاستغلال: ١١٧، ٢٦١، ٢٨٦، ٢٩٠،

الاستقلال: ١٩، ٢٥، ٤٩، ٧٦، ١٠٤،

١٠٦ - ١٠٧، ١٢٨ - ١٢٩، ١٣٦،

- أ -

الأب الكولونيالي: ٣٧، ١٠٢، ١٠٦

أبقراط: ٢١٦

أبياء، أنطوني: ١٠

الأبيض انظر البيض

الأتاسي، جمال: ١٦

الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات:

٢٣٨

الإثنية: ٣٠٤

إثيوبيا: ١٣٧

الأحزاب الإصلاحية: ١٩٢

الأخوة العالمية: ٥٤ - ٥٥، ١٦٢

آدلى، ألفريد: ٨٨، ٩٣ - ٩٤، ٩٦،

٩٩

أرندت، حنة: ١٥، ١٨١

آرون، ريمون: ٤٩

إزالة الاستعمار انظر نزع الاستعمار

أزولاي، جاك: ١٥٥ - ١٥٦

٢٨٢ ، ٢٦٨ ، ٢٥٩ ، ٢٥٦ ، ٢٢٧

٣٠٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٣ -

٣١٥ ، ٣١٣ ، ٣١٠ ، ٣٠٧ ، ٣٠٢ -

٣١٦ -

أفلاطون: ٨٢ ، ٢٩٨

الإقصاء التبادلي: ٢٠٨

أكر: ٣١

أليغ، هنري: ١٦٤

الإمبريالية: ١٧ ، ٢٦ ، ٧١ ، ٢٣٩

الأمة: ٤٣ ، ٩٢ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ ،

٢٣٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٣٠٤ - ٣٠٥

الأمة الجزائرية: ٢٩٨

الأنثاة: ١٣٥

انتفاضة مدغشقر (١٩٤٧): ١٠١ ،

١٠٩

الإنثليجنسيا: ٤٩

الأنثيل: ٣٠ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٥٦ ، ٨٩ ،

٩١ ، ٩٣ - ٩٥ ، ٩٧ - ٩٨ ، ١٢١ ،

١٢٩ ، ١٣٦

الأنثروبولوجيا: ١٢٧ ، ١٣١ ، ٢٧١

الاندماج: ٣٩ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ١١٩ ، ١٢٩ ،

١٥٥ ، ١٧٣ ، ٢١٦

الأنديز الغربية: ١١٨ - ١١٩

الإنسانية: ٢٥٧ - ٢٥٨ ، ٢٩٣ ، ٢٩٩ ،

٣٠١ ، ٣٠٧

الإنسانية الأوروبية الليبرالية: ٢٨٥

١٦٨ ، ١٩١ - ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٢٩ ،

٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠

٢٩٤ ، ٢٩٢ - ٣١٢ ، ٣٠٢ ، ٢٩٥

الإسلام: ١٦ ، ٣٨ - ٣٩ ، ١٥٠ ، ١٧٢

الإسلام الشيعي: ١٦

الأسود انظر السود

أسونيتيس، أليسيو: ١٠

أسيل، س. (طبيب نفسي): ١٥٨

الاشتراكية: ١٦ ، ٢٩٠

الأصالة: ٥٣ - ٥٤ ، ٥٦ ، ٢٧٠ - ٢٧١

الاعتراف: ٣٧ ، ٦٥ ، ٦٩ - ٧٠ ،

٧٣ - ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٩ - ٨٠ ، ٨٢ ،

٨٨ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٥٨ ، ٢٠٢ ،

٢١٥ ، ٢٧٣ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤

الاعتراف المتبادل: ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٥ ،

١٥٨ ، ١٧٣ ، ١٩٥ ، ٢٩٥ - ٢٩٦

الاغتراب: ٣٠ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٥١ - ٥٢ ،

٩٦ ، ١١٧ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٥٦ ،

٢٣٠ ، ٢٣٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٥ - ٢٨٦ ،

٣٠٤

الاغتصاب: ٢٣٢ - ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(١٩٤٨): ١٦٣

أفريقيا: ١٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٥٠ ،

٥٨ - ٥٩ ، ٨٣ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ،

- ١٢٥ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ٢٠٣ ، ٢٢٥ ،

البرجوازية الوطنية: ٢٨، ٤٣، ١٩٢،
٢٧٢

البروباغاندا: ٢٢٤

البروليتاريا: ١٥، ٢٦٨

البروليتاريا الرثة: ١٥، ٢٦٧

بريتون، أندريه: ٤٩، ١١٨

بريطانيا: ١٥١

بلاك، ديف: ٩

بلانكو، سيسيليا: ١٠

البَلْتَرَة (التحول إلى بروليتاريا):

٢٦٥

بلجيكا: ٢٥٧

بلوخ، موريس: ١٠٥

بن بلّة، أحمد: ١٧٢

البنية الاجتماعية: ٩٨، ١٨٣، ٢٢٠،

٢٨٤-٢٨٥، ٣٠١

بها بها، هومي: ٢٦

بوستيل، جاك: ١٥٧

بورو، أنطوان: ١٥٠، ١٥٢، ١٦٠

بوغو، توماس رويير: ١٦٢-١٦٣،

١٧٦

بوفوار، سيمون دو: ٦٨، ١٧٦،

٢٢٢

بونابرت، ماري: ٥٧

بونتورسون: ١٥٤

بوند، جورج: ٩

الإنسانية الجديدة: ١٨، ٤٣، ٤٥، ١٢٦،

١٨١، ٢٠٢، ٢٠٥-٢٠٨، ٢٢٥،

٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٩٧،

٣٠١-٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥-٣١٦

الأنطولوجيا: ٦٣، ١٠٣، ١٣٣

إنغلز، فريدريك: ٢٢٤

أنغولا: ٢٠٣

أوروبا: ٣٣، ٧١-٧٢، ٨٣، ٨٩، ٩٢،

٩٧، ١٠٤، ١٢٠، ١٢٥، ١٣٧،

١٥٠، ١٦٨، ٢٨٧، ٣٠٠

الأيديولوجيا: ١٦-١٧، ١٢٨، ١٤٠،

١٤٣، ١٦٤، ١٧٠، ٢٤٠، ٢٦٨

- ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٨٣،

٢٩٤، ٢٩٦-٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٥

- ٣٠٨

إيزي، عمانويل: ٩

إيفون، بريسون (رجل شرطة): ٢٢٣

- ب -

بارتمان، سارجي: ٦٠

بارنس، ريتشارد: ١٠

باريس: ٥٠، ٥٢، ٥٦، ١٠٢، ١٠٧،

١١٦-١١٧، ١٤٠، ١٤٦، ١٧٣،

٢٤١

البرجوازية: ٢٧٢-٢٧٣، ٢٨٦، ٢٩٠،

٣٠٠

٣٧-٣٩، ٥١، ٦٢-٦٣، ٧٢

٩١، ١٠٠، ١٠٣، ١٣٦، ١٣٨

١٥٦-١٥٧، ١٥٩، ٢٢٠-٢٢١

٢٢٩، ٢٣٦، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٩٥

التحرر: ١٧-١٩، ٢٣، ١٨٩، ١٩٠

١٩٧-١٩٨، ٢٠١، ٢٣٨، ٢٨٢

٣٠٠

التحرر الوطني: ٢٢، ٢٦، ٣٦، ١٩٨

٢٢٧، ٢٢٩، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٩٩

٣٠٤

تحرير النساء: ٢٢٨، ٣٠٨

التحرير: ١٩، ٢٦، ٣٥، ١٧٣، ١٨٠

١٨٩، ١٩١، ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٩

٢٣٠، ٢٣٤-٢٣٥، ٢٤٣، ٢٤٦

٢٤٩، ٢٥٣-٢٥٥، ٢٥٩-٢٦٠

٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٩٠

٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٠

التحليل الإكلينيكي: ٣٧

التحليل النفسي: ٣٦، ٥٠، ٥٢، ٧٢

٨٩، ٩٢-٩٤، ١٠٢، ١٠٨، ١١١

١٥١

التحليل النفسي الفردي: ٨٩، ٩١

١٥٤-١٥٥، ١٥٧

التحول: ٤٣، ١٢٣، ٢٤٦، ٢٨٥

٣٠٧

بير، إدوارد: ١٧٤

بيرناسكوني، روبرت: ٩

البیض: ٢٥، ٣٠، ٣٤-٣٥، ٥١-٥٣

٥٥، ٥٨، ٦٠-٦٢، ٦٤، ٦٦

٦٨، ٧٠، ٧٣-٧٤، ٧٧-٧٦

٨٠، ٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩٦، ١٠٥

١٠٨، ١١٨، ١٢٠، ١٢٣-١٢٤

١٣١، ١٣٣-١٣٤، ١٤٠-١٤٢

١٩١، ٢٢٥

البيروقراطية الجهوية: ٢٩٤

بيكو، ستيف: ١٠، ٥٤

- ت -

التأويل: ١٧، ٢٩٥، ٢٩٦

التبادلية: ١٨، ٥١، ٦٨، ٦٩، ٧٠

٩٧، ١٣٣-١٣٤، ١٥٢، ١٥٨

١٩٨، ٢٠٨، ٢٩٥

التبادلية الأصلية: ٧٤-٧٧

التبادلية الإنسانية: ٨٣، ٢٨٥، ٣٠٢

٣١١

التبادلية المشتركة: ٦٦

التبادلية المطلقة: ٧٥-٧٦

التبعية: ١٠٢-١٠٣

تترو، غايل: ٩

التجربة المعاشة: ١٩، ٢٨-٢٩

التميز العرقي: ٣٠	التحول الجذري: ٣٨، ٤٥، ٢٢٦
تنزانيا: ٢٩٤	٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٨-٢٤٩
التوتسي: ١٨٢	٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٦، ٢٧١، ٢٧٣
توسكيل، فرانسوا: ١٥٤، ١٥٧، ١٦١	٢٨٥، ٢٩٧، ٣٠٢-٣٠٢
التوليف: ١٦، ٥٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٩٤	التذويت: ١١٦
تونس: ١٥٧، ١٦٠، ١٧٦	تذويت عقدة النقص: ٨٩، ٩٩، ١٠١
تيرنر، لو: ١٠، ١٧٠	تذويت النظرة العنصرية: ٣٧
- ث -	التشيع: ١٦
الثقافات الأصلية: ٧٠، ١٦٢	التطهير: ١٨٥، ١٩٨، ٣١٣
الثقافة العربية: ١٦، ٣١	التعذيب: ١٨، ٣١، ٣٨، ١١٢
الثقافة الغريبة: ٥٣، ٢٦٨-٢٦٩	١٦٣-١٦٧، ١٧٠، ١٧٤-١٧٦
٢٩٩-٢٩٨	٢٧٣، ٢١٧
الثقافة الفرنسية: ١٦، ١١٦، ١٤١	التغيرات الجذرية: ١٦-١٧
١٧٣	تقرير المصير: ٨٤، ١٠٦-١٠٧، ٢٠٠
الثقافة الوطنية: ١٤٥، ٢١٩، ٢٩٢	٢١٩، ٢٢١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٧
٢٩٩، ٣٠٢-٣٠٣، ٣٠٥	التقاليد: ٣٤، ٤٠-٤١، ٤٣-٤٤
الثورة: ١٩، ٢١، ٢٧، ٥٣، ٥٦	١٩٠، ٢١٤-٢١٥، ٢١٨-٢١٩
١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١٢٥، ١٣٢	٢٢١، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٦٧
١٦٩، ١٧٣، ١٨٣، ١٩٨، ٢٠٤	٢٦٩، ٢٧٠، ٢٩٤، ٣٠٥
٢٢١، ٢٢٤-٢٢٥، ٢٢٩-٢٣٠	التكنولوجيا (التقانة): ٣٨، ١٢٨
٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٣	٢١٥، ٢١٩-٢٢٠، ٢٤٢-٢٤٣
٢٤٧، ٢٥٤-٢٦٠، ٢٦٥، ٢٦٧	٢٤٦، ٢٥٦، ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٨٩
٢٧٤، ٢٨٥، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠٧	٣٠٨
٣١٠	تمبلز، بلاسيد: ١٠٨
	التمييز: ٥٢، ١٠٣، ١٤١

٣٧-٤١، ١٠٧، ١١٢، ١٢٨،

١٤٢، ١٤٩-١٥٠، ١٥٧، ١٦٢،

١٦٥، ١٦٨-١٧٠، ١٧٢-١٧٣،

١٧٥، ١٨٦، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٦،

٢١٧، ٢٢٤-٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤١،

٢٤٤، ٢٧٣، ٢٨٦، ٢٩٣

جزر الهند الغربية: ١٢١

الجماهير الريفية: ١٤٩، ٢٥٨، ٢٦٣

- ٢٦٥، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٩٧

الجماهير العربية: ٢٠

جنوب أفريقيا: ٢٠٣، ٢٢٣

الجهوية: ١٧٢

جوزيفسون، كايت: ١٠

جونستون، ديفيد: ٩

جونفيل (بليدة): ١٨، ٣١، ١٥١

- ١٥٢، ١٥٤، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٦،

١٦٨، ١٧٣، ١٨٤، ٢٢١، ٢٢٣

جيرونيمي، تشارلز: ١٦٠-١٦١، ١٧٥،

٢٢٣

جيش التحرير الوطني الجزائري:

١٧٠، ١٨٢، ٢٢٤، ٢٤١، ٢٥٧

جينسون، هنري: ٢٢٢

- ح -

الحاج، مصالي: ١٦٨، ١٧١، ٢٠٤

الحجاب: ٣٨، ٤١، ٢٢٧-٢٢٨،

الثورة الاجتماعية: ٢١، ٤٥، ١٤٢،

١٤٥

الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩):

١٧

الثورة البروليتارية: ٢٩٣

الثورة الجزائرية (١٩٥٤): ١٣، ١٦،

٢٨-٢٩، ٣١، ٣٥، ٣٨-٤٠، ٤٥،

٨٤، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٧،

١٦٧، ١٦٩، ١٧٢، ٢٠٦-٢٠٧،

٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٤-٢٢٥، ٢٢٨،

٢٥٤-٢٥٥، ٢٨٥، ٢٩١

الثورة الفرنسية: ٣٣

الثورة المضادة: ٢٥٧-٢٥٨، ٢٩٢

الثورة المعاصرة: ١٧

ثورة هاييتي (١٧٩٢): ٣٣

- ج -

جبار، آسيا: ٢٣١

جبهة التحرير الوطني الجزائرية: ٢٩،

٣١، ١٢٨، ١٦٩-١٧٦، ٢٠٩،

٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٣-٢٣٤، ٢٣٧،

٢٣٩-٢٤١، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٨،

٢٨٣

جدلية التحرير: ١٩، ٣٥، ٢٦٧، ٣٠٠

جدلية الثورة: ٣٦

الجزائر: ١٦، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣١،

الحركات الوطنية: ١٠٧، ٢١٣، ٢٣٢،

٢٤٧، ٢٥٧، ٢٨٢ - ٢٨٤، ٢٨٣

- ٢٨٤

حركة الثورة الملاغاسية (MDRM):

١٠٧

حزب الشعب الجزائري: ١٦٨

الحزب الشيوعي في هايتي: ١٣٨

حزب الفهود السود (الأميركي): ١٥،

١٧

الحضارة: ١٦٢ - ١٦٣

الحضارة الأفريقية: ١٢٤، ١٣٠، ٣٠٧

الحضارة الأوروبية: ٥٨، ٦١، ٩٦

الحضارة الغربية: ٥٠

الحضارة الفرنسية: ٣٠، ٥٠، ٥٢،

١٢٢، ١٦٢

الحكم الاستعماري: ١٩، ٣٩، ١٠٣،

١٥٣، ١٨٣، ١٩٥، ٢٨٨، ٢٩٤

الحكم الكولونيالي: ٢٦، ١٨٧، ٢٠٥

الحكومة الموقفة للجمهورية الجزائرية

(١٩٥٨): ٢٩

- خ -

الخميني، روح الله الموسوي: ١٧

- د -

داماس، ليون: ١١٦

الدروبي، سامي: ١٦

٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥ - ٢٣٩، ٢٣٢، ٢٣٢

- ٢٣٣، ٢٣٦ - ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٨١

الحدثة: ٣٤، ٤٠، ٧٢، ٢٢١، ٢٧٤،

٣٠٥

الحدثة الأوروبية: ٣٢، ٧١

الحرب الباردة: ٢٥، ٤٩

الحرب الثورية: ٢٢٩

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥):

٤١، ٦٤، ١٠٦، ٢٦٥

الحرية: ١٧، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ٥٦، ٦٧،

٧٢، ٧٤، ٧٦ - ٧٧، ٨١ - ٨٢،

١٢٢ - ١٢٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٤،

١٥٧، ١٦١ - ١٦٢، ١٧١ - ١٨٩،

١٩١، ١٩٨ - ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٧،

٢٣٤، ٢٥٦، ٢٦٠ - ٢٦١، ٢٦٣،

٢٩١، ٢٩٦ - ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤

- ٣٠٥، ٣١١

الحركات التحررية: ١٣، ١٩٥، ٢٣٤،

٢٤١

الحركات الثورية: ١٧، ٢٠، ٢٢،

١٨٢، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٣٥،

٢٣٧، ٢٦٨، ٣٠٥

الحركات الجماهيرية: ١٧، ١٩٣،

٢٥٣، ٢٥٧، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٩٧

الحركات الراديكالية: ٤٩

الدستور الجزائري (١٩٥٨): ٢٣٧

الدستور الفرنسي (١٩٤٦): ٥٠

الدستور الفرنسي (١٩٥٨): ٢٣٧

الدكتاتورية البيروقراطية: ٢٩٣

دهادا، مصطفى: ٩

دونافيسكايا، رايا: ٩

الديالكتيك: ٣٦، ٧١، ٧٣-٧٥، ٨٣

- ٨٤، ١٣٣، ٢٠٨، ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٠

٢٢٤، ٢٣٥، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٧١

٢٩٦، ٣٠٠

ديالكتيك التذويت: ٨٢، ٨٤

ديالكتيك الثورة: ٢٤١

ديالكتيك الذات/الموضوع: ٦٨

٢٥٣

ديالكتيك السيد/العبد: ١٤، ٤٩

٥٢، ٦٧-٦٨، ٧٠-٧٢، ٧٥

٨٠، ٨٢، ٨٤، ١٢٣، ١٣٣

١٣٦، ١٣٧، ١٤٤، ١٩١، ١٩٨

٢٠٣

ديالكتيك قانون: ١٧، ٢٨، ٣٦، ١٣٤

٢٩٠، ٢٩٥، ٣١٦

ديان بيان فو: ١٦٧، ١٧٠، ٢٢٤

دير، باتريك: ١٠

ديغول، شارل: ١٢٩، ٢٣٧

الديمقراطية: ١٧١، ٢٤١، ٢٩٣، ٣١٠

ديوب، أليوني: ١٠٨-١٠٩

- ر -

رابيمانانجارا، جاك: ١٠٨-١٠٩،

١٤٣

الراديكاليون السود الأمريكيون: ١٥

رازاناجاو، كلودين: ١٥٧

رأس المال: ٤٣، ٢٨٧، ٢٨٩-٢٩٠

الرأسماليون: ٢٢

رانيفو، فلايان: ١٠٩

الربيع العربي: ١٥، ١٩

رمضان، عيان: ١٦٩-١٧٠، ١٧٢-

١٧٣، ١٧٥-١٧٦

الرهاب: ٦١، ١٠٠

رهاب الأجانب: ٢١، ٤٣، ١٩٢،

٢٨٨

رواندا: ١٨٢، ٢٨٨

رودان، أوغست: ٥٧

روديسيا: ٢٠٣

روسو، جان جاك: ٢٠٩

روما: ١٧٦

رومان، جاك: ١٣٨-١٣٩

رويدي، جون: ١٤٩

- ز -

الزنجي: ٣٣، ٥٧، ٥٩، ٩٥

الزوجة: ٢٧، ٣١، ٣٤، ٣٧، ١٠٨-

١٠٩، ١١٦-١١٩، ١٢١-١٢٥،

٨٩، ٩٢-٩٣، ٩٥-٩٦، ٩٩

- ١٠٠، ١٠٥، ١٠٨، ١١١

١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٣١، ١٣٣

- ١٣٤، ١٣٧، ١٤٠-١٤١، ١٧٩

١٨٤، ١٨٨، ٢٢٥

السوق العالمية: ٤٣

السياسة العالمية: ٢٥

السياق الاجتماعي: ٤٢، ٦٨، ٩١

٩٣، ١٥٧، ٢٣٦، ٢٤٤، ٢٤٩

٢٨١، ٢٩٥

السياق التاريخي: ١٥، ٤٥، ٥٦

١٤٢، ١٨٢، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠

٢٨١

سيزار، إيمي: ٣٠، ٣٤، ٨٧، ١٠٣

١٠٩، ١١٦-١٢٦، ١٣١-١٣٢

١٣٩-١٤٠، ١٤٢-١٤٣، ١٤٥

١٨٦، ١٨٨، ٢٤٩، ٢٧٣

سيكوتوري، أحمد: ١٢٩

سيكي - أوتو، آتو: ٩، ٢٦، ٢٨، ٢٣٨

- ش -

شاربيل: ١٩٧

شاربلي - وايتنغ، ت. دينان: ٩

الشرطة: ١٨، ٣٨، ١١٢، ١٦٧

١٧٤، ٢١٦-٢١٧، ٢٣٥، ٢٦٦

شريعتي، علي: ١٦-١٧

١٢٨-١٣٠، ١٣٢-١٣٣، ١٣٦

١٣٨-١٤٠، ١٤٢-١٤٥، ٢٠٨

٢٢٥، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٧٣، ٢٩٠

- س -

ساجي، عبد الله: ٩٨

سارتر، جان بول: ١٤، ١٩، ٢٥، ٢٧

٣٢، ٣٥، ٥٢-٥٥، ٦٢-٦٣

٦٥-٦٨، ٩٧، ١١٧، ١٣٠-١٣٩

١٨٠، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٩٥

سان - ألبان: ١٥٤، ١٥٧

سانشيز، فرنسوا: ١٥٨

السخرة: ٥٠، ١٠٥، ١٤٩، ٢٩٠

السريالية: ١١٩، ١٣٠

سطيف: ١٦٨، ١٩٧

سعيد، إدوارد: ٩

السكان الأصليون انظر المواطنون

الأصليون

سكينر، كويتين: ٤١-٤٢

السلفية الإسلامية: ٢٣٢

السنغال: ١٢٦، ١٢٨، ١٣٧

سنغور، ليوبولد: ١٠٨-١٠٩، ١١٦

- ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٦-١٣٢

السود: ٢٥، ٢٨، ٣٣-٣٧، ٥١-٥٢

٥٤-٦٢، ٦٤-٦٦، ٦٨، ٨٧

شعب الجزائر: ٢١٤، ٢١٩، ٢٣٨،
٢٤١

الشعور الباطني: ٨٨-٨٩، ٩٤

شمال أفريقيا: ٣٠، ١٥١-١٥٢

شيركي، أليس: ١٩

الشيوعيون: ١٥

- ص -

الصحراء الكبرى: ٣١، ٥٩

الصراع العربي - الصهيوني: ١٤

الصومام: ١٧٠-١٧٢، ٢٠٥

- ط -

الطبقة الوسطى: ٢٨-٢٩، ١١٧

١٤٠-١٤١، ١٩٢، ٢٤١، ٢٧٢

- ع -

العالم الأبيض: ٧٠، ٧٤، ٧٦-٧٧

٧٩، ١٤١، ١٤٥، ٢٤٦

العالم الاستعماري: ٢٥

العالم الأسود: ١٠٩

العالم الثالث: ٤٩، ٧١، ٢٣٨

العالم العربي: ١٧، ٢٠

العالم الكولونيالي: ٦١، ٦٨، ٨٤

١٠٧، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٨، ٢١٥

- ٢١٦، ٢٤٦

عباس، فرحات: ٣٩

العبد: ٣٤، ٦٩-٧٠، ٧٦-٧٧، ٧٩

٨١، ٨٩، ١٢٢-١٢٤، ١٣٣، ١٩٧

العبودية: ٣٥، ١١٩، ١٢٢-١٢٤

عدم الاعتراف: ٣٧، ٦٣، ٧٠

عدم المساواة الجنسية: ٢٢٩

العرب: ٣٨، ١٤٩، ١٥٨، ٢٤٨

العرق: ٢٦، ٣٥-٣٦، ٥٠، ٦٨-٦٩

٧١-٧٣، ٧٦، ٨٤، ٨٨، ٩١

٩٩، ١٢٥-١٢٦، ١٨٢، ٢٧٠

٢٨٨

العُصاب: ٣٦-٣٧، ٥١، ٩١، ٩٣

٩٧، ٩٩، ١٠١، ١٤٤-١٤٥

١٦٥، ٢٠٧، ٢٠٩

عصاب الأسود: ٦٤

عصاب الأوروبي: ٣٣، ٦٢

العصاب الإكلينيكي: ٨٩

عصاب التخلي: ٩٩، ١٠٠، ١٠٢

العصاب الفردي: ٩٣-٩٤

عصاب المرأة البيضاء الكولونيالية:

٩١

عقدة الانتكالية: ٥١، ٨٨، ٩٣، ١٠٧

عقدة أوديب: ٣٧، ٧٢، ٨٩-٩٢

٩٧

عقدة النقص: ٢٧-٢٨، ٣٧، ٥٢

٥٤، ٦٢-٦٣، ٨٧-٨٩، ٩٤

العنف الكولونيالي: ٢٦، ١٨٣، ١٨٥،
١٩٥، ٢٠٥

العنف المضاد: ٢٠، ٢٦، ٤٥، ١٤٢،
١٨٠، ١٨٢-١٨٣، ١٩٥، ٢٠٠
- ٢٠١، ٢٣٧

العنصرية: ٢١، ٣٢، ٤١، ٤٣، ٥٤،
٦٢، ٦٤-٦٥، ٩٩، ١٠٣، ١١٩،
١٣٢-١٣٤، ١٤٠، ٢١٧، ٢٥٥،
٣٠١، ٣١٢

العنصرية المضادة للعنصرية: ١٣٢،
٢٠٧
العولمة: ٤٣، ٤٥

العولمة الرأسمالية: ٢٥
العولمة النيوليبرالية: ٣١٦

- غ -

غالييني، جان (الجنرال): ١٠٤
غانا: ٢٩

غرامشي، أنطونيو: ٢١، ٢٨٤
غزو ١٨٣٠ (الجزائر): ١٦٢
غواديلوب: ١٤٥

غوردون، لويس ر.: ٢٦، ٢٨
غويكس، جيرمين: ٩٩-١٠٠
غيتس، سكيب: ١٠
غيس، ريموند: ٩

غيفارا، إرنستو (تشي): ٢٩٨

٩٧-٩٨، ١٠٠، ١٠٦-١٠٨،
١٥٢، ٢٠١-٢٠٢، ٢٦٨

العقل: ٧٢، ٨٣، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٠
العقل الباطن: ٩٦، ١٠٦، ١١٩، ٢٤٤
العقل الباطن الأوروبي: ٩٥

العقل الباطن الجماعي: ٩٤، ٩٦
العقلانية: ١١٩، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٨
- ١٢٩، ٢٨٨

العلاج التأهيلي: ١٥٤
العلاج النفسي الجماعي: ١٥٤
العلاج النفسي المؤسسي: ١٥٥
العلاقات الاجتماعية: ١٦، ٣١، ٣٨،
٥١، ٦٢، ٩٣، ٢٢٤، ٢٣٦، ٢٩٠،
٢٩٧

العلاقات الكولونيالية: ١٨٨، ١٩٤،
٢٠١، ٢٥٥

علم نفس الكولونيالية: ٩٦، ١٠٢
علم النفس الفردي الأدلري (نسبة إلى
آدلر): ٩٣

العنف: ١٨-٢٠، ٢٢، ٢٥، ٣١، ٣٣،
٣٧-٣٨، ٤٤، ٤٥، ١٤٢، ١٦٢،
١٦٧، ١٨٠-١٨١، ١٨٤

١٨٧-١٨٨، ١٩٠-٢٠٩، ٢١٣
- ٢١٤، ٢٢٤، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٣٦
- ٢٣٧، ٢٥٩

عنف الدولة: ١٩-٢٠

غيلمان، ساندرو: ٥٨

غوينو، آرثر دي: ١٢٧

غيندزاير، إيرين: ٩

غينيا: ٣١، ١٢٩

القصة: ١٧٣

القضيب الذكري: ٥٧-٥٨، ٦٠-٦٢،

٩٥، ١١١، ١٣٢

القومية العربية: ١٦

قيم البيض: ١٤٠، ١٦٢

القيم العربية - الإسلامية: ٢٣٨

- ف -

فازكيز، مارسيلو: ١٠

فرنسا: ١٣، ٢٧، ٣٠، ٣٧، ٣٩، ٤٩،

٥٣، ٧١، ٩٢، ٩٥، ١٠٧، ١٢٨،

١٤٩، ١٥٤-١٥٥، ١٦٣-١٦٤،

١٦٧، ١٧٥، ١٨٦، ٢٢٢، ٢٤١

الفرنسيون الأحرار: ٣٠

فرويد، سيغموند: ٣٢، ٣٦، ٦١، ٨٨،

٩٠-٩١، ٩٦، ٩٩، ٢٤٤

فور - دو - فرانس: ٣٠، ١١٨، ١٢٠،

١٢٩

فيتنام: ١٦٧، ١٧٠

فيشي (حكومة): ٣٠، ١٠٦

فيليفيل: ١٦٩

فينوز، جان: ١٠٠

الفينومينولوجيا (الظاهراتية): ٥٠، ٥٢،

٧٢، ١٥٦، ١٨٨

- ق -

القادة الوطنيون: ٢٤١

القبائل (منطقة): ١٥٨، ١٦٩، ٢٥٩،

٢٨٢

- ك -

كابرال، أميلكار: ٢٧٢

كايشيا، مايوتي: ٩٨-٩٩، ١٩٢

كاتانغا: ٢٥٧

كاروثرز، جون كولن: ٨٧، ١٥١

كانط، عمانويل: ٣٣

الكفاح الوطني: ٢٦

كوجيف، ألكسندر: ٤٩، ٦٧، ٧١،

٧٨، ٨١، ٢٠٣

كوت، ديفيد: ١٢٩

كورنو، ميشال: ٦٢

كورنيل، دروسيل: ٩

الكولونيالية: ٢٩، ٣٢، ٣٤-٣٦،

٣٨-٣٩، ٤٣-٤٤، ٥٠، ٨٨،

٩٤، ١٣١، ١٣٣، ١٤١-١٤٤،

١٥٢-١٥٣، ١٥٩، ١٦٢-١٦٦،

١٨٠، ١٨٤-١٩٤، ١٩٧، ١٩٩،

٢٠٠-٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥-٢٠٧،

٢٠٩، ٢١٤-٢١٥، ٢١٧-٢١٨،

اللغة الفرنسية: ٥٢-٥٣، ١١٩،

١٣٠، ١٥٦، ١٦٢، ٢٤٦-٢٤٧

اللغة القبائلية: ٢٤٧

لورسان، باتريسيا: ٢٥٩

لوغارد، فريديريك جون دلتري (اللورد):

١٨٦-١٨٧

لوفيرتور، توسان: ٣٣، ١٢١-١٢٢

لومومبا، باتريس: ٣١، ١٧٦،

٢٥٧-٢٥٨، ٢٦٧

لوهيد، جون: ١٠

لي، تابيثا: ٩

الليبراليون: ١٥، ٢٢٤

الليبراليون البيض: ٥٤

ليسينغ، دوريس: ٩١

لوفي - برول، لوسيان: ١٥٠

ليون: ٣٠

- م -

ما بعد الاستعمار: ١٨، ٢٣، ٢٣٩،

٢٥٦، ٢٧٣-٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٣،

٢٩٧، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٥-٣١٦

ما بعد الكولونيالية: ١٧، ٢٧، ٢٩،

٣٤، ٤٣، ٢٠٨، ٢٢٠، ٢٢٧،

٢٢٩، ٢٨٢

ماذاري: ١٥١

مارابيل، مانينغ: ٩

٢٢١، ٢٣٠-٢٣١، ٢٣٧، ٢٤١،

٢٤٤، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٧٠،

٢٧٢، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥

- ٢٨٦ -

كونراد، جوزيف: ٦١، ٩٦

الكونغو: ٣٢، ١٢٣، ٢٥٧

كيروس، تيودروس: ١٠

كين، جون: ٤٢

كينيا: ٢٠٣-٢٠٤

- ل -

لاكاتون، روبر: ١٥٨-١٥٩، ١٧٥

لاكان، جاك: ٢٧، ٤٩، ٨٩، ٩٠-٩٢،

٩٩، ١٠٢

لاكوست، روبر: ١٧٤

اللاأصالة: ٥٥

اللاعقلانية: ١٠٦، ١٢٢-١٢٣

اللاعنف: ١٩٢، ١٩٥، ٢٠٧

اللامركزية: ٣١١

اللاوعي: ٩٤

اللبّرة الاقتصادية: ٤٣

لبّرة الحكم الكولونيالي: ١٠٥

اللغة: ٧٠، ١٥٦، ٢٦٨

اللغة البربرية: ٢٣١

اللغة العربية: ٣٠، ١٥٦، ٢٤٧

٢٥٥، ٢٦٠-٢٦١، ٢٦٨، ٢٨٥،

٢٩٦، ٣٠٣، ٣١٠، ٣١١

المانوية العنصرية: ٣٣، ٢٥٥، ٢٦١

المانوية الكولونيالية: ٣٤-٣٥، ٧١،

١٨٦، ١٩٤-١٩٥، ٢٧١

ماني: ٣٢

المثقفون: ١٥، ٢٠، ٢٢، ٤٠، ٢٤١،

٢٥٣، ٢٥٩، ٢٦٣-٢٦٦، ٢٦٨

-٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٤، ٢٩٦

-٢٩٩، ٣٠٣-٣٠٤، ٣٠٦-٣٠٨،

٣١٥

المثقفون الإيرانيون: ١٦-١٧

المثقفون السود: ١٤١، ١٤٣

المجتمع: ٣١، ٣٦، ٤٥، ٢٢٩، ٣٠٢،

٣١٠، ٣١٣

المجتمع الأبيض: ٥٦، ٩٢، ١١٦

-١١٧، ١٣٧، ١٤٠، ١٧٦

المجتمع الأنثيلي: ٩٨

المجتمع الأوروبي: ٥٩، ٦١، ٩٥،

١٢٧

المجتمع البرجوازي: ٢٨

المجتمع الجديد: ٢١، ١٦١، ١٨١،

٢٤٤، ٢٥٧-٢٥٨، ٢٦٢، ٢٨٦،

٣١٠

المجتمع الجزائري: ٢٢١، ٢٢٧

-٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤٢

ماران، ريني: ٩٩

المارتينييك: ١٣، ٢٧، ٣٠، ٣٦-٣٧،

٥٣، ١١٨-١٢٠، ١٤٠، ١٤٥

ماركس، طوني: ٩

ماركس، كارل: ١٧، ٢٨، ٣٢، ٧٨،

٨٤، ١٤٥، ٢٢١، ٢٥٤، ٢٦٧،

٢٩٣، ٢٩١

الماركسية: ١٣٨

المازوشية: ١٨٩

ماسو، جاك: ١٧٤

ماسي، ديفيد: ١٧٦

ما قبل الأدبية: ٧٢، ٩٩

ما قبل الاستعمار: ٨٨، ١٩٠، ٢٣٢،

٢٩٩

ما قبل الكولونيالية: ٣٥

ماكليتوك، آني: ٩

ماكي، كلود: ٨٧

مالرو، أندريه: ١٢٩

مالي: ٣١

ماليك، ميشال: ١٠

ماليوفسكي، برونيسلاف: ٩١

مانوني، أوكاف: ٨٧-٨٨، ٩٦،

١٠١-١٠٦، ١٠٩-١١٢، ١٥٥،

المانوية: ٢١، ٣٢، ٣٤-٣٦، ٤٤، ٥٤،

٧١، ٩٨، ١٠٨، ١٨٦، ١٩٣

-١٩٤، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٤٥،

المقاومة: ٤٤، ١١٩، ١٢١-١٢٢،
١٤٩، ١٨٩، ١٩٠، ٢١٥، ٢١٨
-٢١٩، ٢٣٣، ٢٤٢-٢٤٣، ٢٤٧،
٢٦٥، ٢٨٢، ٣١٠، ٣١٦

ممداني، محمود: ٩

منديل، ستيفن: ١٠

منهج النكوص: ٣٦، ٧٢، ٨٤

المهمة التمدينية: ١٤٩، ١٦٢-١٦٤،
١٧٦، ١٩١، ٢٣١-٢٣٢، ٢٦٨

-٢٦٩، ٣٠٤

المواطنة: ٤٣، ٥٠، ١٤٩، ٢٦٨، ٢٧٤،

٢٨٨

المواطنون الأصليون: ٣٣-٣٦، ٤٤

-٤٥، ٨٣، ٩١-٩٢، ١٠٥، ١٠٨،

١١١، ١٤٩-١٥٠، ١٥٣-١٥٤،

١٦٢، ١٦٤-١٦٥، ١٧٩، ١٨٣،

-١٨٩، ١٩٣-١٩٤، ١٩٦-١٩٩،

٢٠١، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٤-٢٢٠،

٢٢٦، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٥٤،

٢٦١، ٢٦٥-٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٢،

-٢٧٣، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٦،

٣٠٢، ٣٠٥

المؤتمر الأول للكتاب السود - باريس

(١٩٥٦): ١٧٣، ٢٨٥

مؤتمر الشعب الأفريقي - أكرا (١٩٥٨):

٢٠٧

المجتمع العنصري: ٣٧، ٥٤، ٦٣، ٦٦،

٧٢، ٨٩، ٩٤، ١١١، ١٣٧، ١٧٥

المجتمع الكولونيالي: ٦٥، ١٦١،

١٨٠، ١٨٤-١٨٥، ٢١٨، ٢٣٣،

٢٥٤، ٢٦٣، ٢٧٢

المجتمع المسلم: ١٥٦

مجزرة سطيف (١٩٤٥): ١٠٧

مجلس القبائل الديمقراطي في الجزائر

(الجمعة): ١٧١، ٢٥٩

مدرسة الجزائر: ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥،

١٥٨-١٦٠، ١٧٥

مدرسة ما بعد الكولونالية: ٢٨

مدغشقر: ١٠١-١٠٢، ١٠٧، ١٠٩،

مذبحة ١٩٠٥ (مدغشقر): ٥٠، ١١٢،

١٣٧

المساواة: ١٨، ٣٤، ٧١، ١٢٠، ١٤٠،

١٦٢، ١٩٢-١٩٣، ٢٢٨، ٢٣٨،

٢٧٤، ٢٩٤، ٣٠٠

المستعمر والمستعمر: ٢٥-٢٦، ٣٤،

٧١، ١٠٢-١٠٣، ١٦٤، ١٨٥،

١٩٤-١٩٥، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٨٤

المسلمون: ١٧٤

معاداة السامية: ٥٤-٥٥

المعارضة: ٢٣٢

معركة الجزائر (١٩٥٦): ١٧٥-١٧٦،

٢٠٤، ٢١٤، ٢٣٥-٢٣٦

النضال: ١٦-١٨، ٢٠-٢٣، ٢٥،

٢٩، ٣٥، ٣٨، ٤٣-٤٤، ٥٠،

٥٥، ٧٢، ٧٦، ٨١-٨٢، ١١٩،

١٤٣-١٤٤، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٢،

١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٥-٢٠٧، ٢١٣،

-٢١٤، ٢٢٠-٢٢١، ٢٢٥، ٢٣٠،

٢٣٣، ٢٤١-٢٤٢، ٢٥٣، ٢٦٣،

٢٦٧، ٢٧٤-٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٤،

-٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٨-٢٩٩، ٣٠١،

٣٠٣-٣٠٥، ٣٠٨، ٣١١،

النضال الاجتماعي: ١٩، ٢٨١،

النظام الكولونيالي: ١٠٦، ١٧٦، ١٨٨،

٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٧،

نظام النفاق الأسود: ٥٢

النظرة العنصرية: ٣٠، ٦٠-٦١،

النظرة المحدقة العنصرية: ٥٩-٦٢،

٨٧، ٩٥، ٩٩،

نظرية التحليل النفسي: ٣٦، ٨٧-٨٨،

٩٦، ٩٩، ١٠٠،

النظرية الثورية: ٢٨٥،

النفي: ١١٩، ١٣٠، ١٣٤-١٣٨، ١٤٤،

١٩٤، ٢٦٢، ٢٦٨،

النورماندي: ١٥٤،

النوع العصائبي الاستحواذي: ٨٩،

نيتشه، فريدريك: ٢٠٩،

نيروبي: ١٥١،

نيريري، جوليوس: ٢٩٤،

مؤتمر الصومام (١٩٥٦): ١٦٩، ١٧٣،

١٨١، ٢١٤، ٢٤٠، ٢٥٨،

موجه، أريستيد: ١١٥،

موزمبيق: ٢٠٣،

موس، مارسيل: ١٦١،

موليه، غي: ١٧٦،

ميرفي، جون: ٩،

ميرلو - بونتي، موريس: ٣٢، ٤٩،

٥٢، ٦٢-٦٣، ٦٥-٦٨، ١٣٩،

ميمي، ألبرت: ١٨١،

مينيل، رينيه: ١١٥،

- ن -

نابليون، بونابرت (الأول): ٢٢٤،

ناردال، بوليت: ٨٧،

النخب: ١٩-٢٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٤،

النخبة الوطنية: ١٦، ٢٨٤، ٢٩٧،

نزع الإنسانية: ١٨، ٢٢، ٣٩، ١٠٨،

١٦٦، ٢١٧، ٣٠٢،

نزع الاستعمار: ٢٩، ٤١، ٨٣، ١٧٩،

١٨١-١٨٣، ١٩٠، ١٩٢-١٩٤،

١٩٦-١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٧،

٢٠٩، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٤،

٢٥٤، ٢٦٨، ٢٨٤-٢٨٥، ٢٩٨،

٣٠٨-٣٠٩، ٣١٣، ٣١٥،

نزع الاغتراب: ١٩، ٥١، ٨٧،

النسوية: ٢٣٩،

- ه -

هابرماس، يورغن: ٧٢

هاونتونجي، بولان: ١٢٨

هايتون، جوي: ٩

هايتي: ٣٣، ١٢١

هتله، أدولف: ٣٠١

الهند الصينية: ١٢٨، ١٧٠

هواد، نيفيل: ١٠

الهوتو: ١٨٢

الهوية: ٢١-٢٢، ٣٤، ٣٩، ٤٣

١٠٥، ١٢٤-١٢٥، ١٨٩، ٢٣٠

٢٧٠، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٠٥، ٣١٦

الهوية العرقية: ٤٣

هونيت، آكسل: ٢٩٥

هينغل، غيورغ فيلهلم فريدريش: ١٤

١٨، ٣٢-٣٣، ٣٥، ٤٩، ٥٩

٦٧-٦٩، ٧٠-٧١، ٧٣-٧٥، ٧٨

٨٢-٨٣، ١٣٢-١٣٥، ١٦٢، ١٩٥

٢٢٥، ٢٥٨-٢٦٠، ٢٩٥

هيوز، لانغستون: ٨٧

- و -

الوجودية: ١٣٣

الوحدة الأفريقية: ٢٨، ٢٨٧

الوضع الكولونيالي: ٣٤، ٧٠، ٧٥

٧٩، ٨٠، ٩٤، ١٠٧-١٠٨، ١٥٨

- ١٥٩، ١٦٥، ١٩٥، ٢١٦٢٠٥

٢٢٦، ٢٤٦

الوطنية: ٢٤١، ٢٦٥، ٢٨٢-٢٨٣

٢٨٦، ٢٨٨-٢٨٩، ٢٩٧، ٣٠٢

٣١٢

الوعي: ١٧، ٢٥، ٣٨-٣٩، ٤٥، ٦٢

٦٧-٦٨، ٧٣-٧٥، ٧٨-٧٩

٨٨، ٩٤، ١٢٣، ١٣٤، ١٣٦

- ١٣٧، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٧، ٢١٤

٢٢٤-٢٢٥، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٥٧

٢٦١-٢٦٢، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٦

٢٩٢، ٢٩٩، ٣٠٣

الوعي الاجتماعي: ٢٠٠، ٢٤١، ٢٤٤

٢٨٢، ٣٠٥

وعي الأسود: ٣٥، ٤٠، ٦٩، ١١٨

١٢٤، ١٣٤، ١٣٦-١٤٠، ١٤٥

الوعي الباطن: ١٠٠، ١٠٦، ١١٠

- ١١١، ١٩٠

الوعي الباطن الجماعي: ٩٧

الوعي الثوري: ٢٠٧، ٢٦٠، ٢٦٢

الوعي الذاتي: ٧٣، ٧٧، ٨٠، ٨٢

١١٨-١١٩، ١٢٠-١٢١، ١٣٤

١٣٦، ١٣٨، ١٩٥، ٢٠٥، ٢٣٤

٢٨٤، ٣١١، ٣١٣

الوعي الفردي: ٧٠، ٧٢

الوعي الوطني: ٢٨، ٤٠، ٤٣، ١٨١

١٨٣، ٢١٣-٢١٤، ٢٢٦-٢٢٧

ي -

اليسار الفرنسي: ٢٩، ٢٢٢ - ٢٢٣

اليهود: ٥٤ - ٦٠، ٢٢٣

يوغوسلافيا: ١١٨

يونغ، كارل: ٩٤، ٩٦، ٩٩

٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٨٣

- ٢٨٤، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥

٣٠١، ٣٠٤، ٣١٢، ٣١٥

الولايات المتحدة: ١٥، ٥٧

ويستمان، ديدريتش: ٨٧